Évelyne Pisier

sub direcția

François Châtelet
Olivier Duhamel

și

Pierre Bouretz
Dominique Colas
Bertrand Guillarme

Istoria ideilor politice

editura amarcord

PREZENTARE

Această carte de istoria ideilor politice are în mod voit un caracter particular. Neavînd ca obiect cunoașterea practică, strict delimitată, ea nu va întocmi fișele memotehnice ale marilor autori sau ale operelor principale. Dimpotrivă, tocmai pentru a răspunde obiectivului colecției și pentru a respecta în același timp materia pe care o tratează, am considerat că este preferabil să păstreze caracteristicile rezervate în mod normal manualelor. Nu planuri detaliate, ci un ansamblu redactat, agrementat cu citate, nu o succesiune de informații, ci o reprezentare de ansamblu.

Cel mai eficace suport al memoriei este *înțelegerea*, care implică trimiterea la texte și la conținutul argumentărilor, ele însele condiționate de contextul istoric.

Lucrarea de față se străduiește să sistematizeze într-o manieră clară principalele doctrine care au marcat dezvoltarea gîndirii politice. Ele sînt regrupate în capitole ale căror titluri semnifică tocmai *manifestările conceptuale* ce au jucat un rol decisiv în devenirea politică a societăților.

A evoca în cinci sute de pagini istoria ideilor politice de la Platon la Foucault, de la Aristotel la Ricoeur, a fost un pariu ce nu putea fi făcut dacă nu existau miile de pagini de *Conceptions politiques du XX-e siècle* și din *Dictionnaire des oeuvres politiques* ; cititorul, dornic să aprofundeze problemele expuse, va trebui să recurgă des la lucrările citate. Va putea să o facă cu atît mai mult, cu cît lucrarea adoptă aceeași orientare generală de gîndire : problema constituirii statului, din moment ce statul este punctul de referință primordial al diverselor concepții politice.

Manualul prezent se străduiește să subordoneze cronologia logicii și să scoată astfel în evidență faptul că marile texte politice sînt în același timp *invenții*, construcții autonome și *răspunsuri* la problemele puse de epoca lor. În consecință, el este structurat în zece capitole :

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Planul lucrării

Capitolul I / Geneza gîndirii politice. Conceptele fundamentale 9
1/ Cetatea greacă 9
2/ Imperiul roman 19
3/ Monoteismul : creştinismul şi islamul 24

Capitolul II / Principiul Stat 33
1/ Despre Principele suveran 34
2/ Despre fundamentul suveranităţii : dreptul natural şi teoriile contractului social 46
3/ Statul şi conflictul 60

Capitolul III / Statul de drept 87
1/ Revoluţiile americană şi franceză 89
2/ Liberalismul politic 106
3/ Creştinismul faţă în faţă cu liberalismul 115
4/ Statul–administrator 121

Capitolul IV / Statul–societate 149
1/ Ştiinţa ca instrument şi natura ca model al ordinii sociale 151
2/ Marxismul lui Marx şi Engels 161
3/ Socialiştii utopici 174
4/ Societatea în afara Statului : Max Stirner şi anarho–sindicalismul . 184
5/ Revizionismul : spre un socialism democratic 195

Capitolul V / Statul–partid 213
1/ Geneza statului–partid : leninismul 216
2/ Dictatura totalitară : stalinismul 236
3/ Sfîrşitul statului–partid 249

Capitolul VI / Statul–forţă 259
1/ De la naţionalism la rasism 260
2/ Fascismul şi nazismul 276
3/ Fascism / nazism : interpretări 279

BCU ... LIBRARY

Capitolul VII / Naţiunea–stat 297
1/ Naţionalismele în Europa 299
2/ Imperiile 308
3/ Naţiunile noi 329
4/ Europa 367

Capitolul VIII / Statul–savant 379
1/ O ştiinţă a societăţii 380
2/ Ştiinţa ca forţă socială 390
3/ Juriştii, dreptul şi statul–savant 398
4/ Teoriile despre statul–savant 402
5/ Statul–savant contestat 412

Capitolul IX / Statul sub semnul întrebării 427
1/ Problema totalitarismului 429
2/ Problema istoriei 444
3/ Problema puterii 456
4/ Problema statului 481

Capitolul X / Invenţia democratică 493
1/ Claude Lefort, democraţia în acţiune 494
2/ Pluralism şi democraţie 498
3/ Apartenenţă şi comunitate 509
4/ Etic şi politic 515

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul I

GENEZA GÎNDIRII POLITICE / CONCEPTELE FUNDAMENTALE

1/ Cetatea greacă 9
A/ Cetatea ca loc firesc al societății oamenilor 11
B/ Democrația (Herodot, Tucidide) 12
C/ Cunoaștere și putere (Platon) 14
D/ Cetățeanul în cetate (Aristotel) 16

2/ Imperiul roman 19
A/ Virtuțile republicane (Cicero) 19
B/ *Imperium romanum* 21

3/ Monoteismul : creștinismul și islamul 24
A/ Cetatea lui Dumnezeu și cetatea oamenilor (Sfîntul Augustin și Mohamed) 24
B/ Putere spirituală și putere temporară : *auctoritas*/ /*potestas* (Sfîntul Toma de Aquino, Ibn Khaldûn) 27
C/ Spre statul laic și etica profană (Marsilio de Padova) 29

1/ Cetatea greacă

Una dintre cele două surse majore ale gîndirii politice moderne din aria culturală mediterano–europeană este, fără nici o îndoială, civilizația clasică greacă – cealaltă sursă fiind textele sacre ale poporului evreu și reactivarea lor prin intermediul creștinismului și al islamului.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Unul din produsele cele mai semnificative ale „miracolului grec", termen prin care este desemnată totalitatea invențiilor instituționale, literare, artistice, științifice, teoretice, tehnice, este acea *formă politică* originală, *Polisul*, adică *Cetatea*. Atunci cînd aceasta s-a constituit, în secolul al VI–lea î.Hr., organizațiile politico–sociale tradiționale sînt, *în civilizația Eladei*, regate de tip „feudal" în care predomină marile familii – cei născuți sub auspicii favorabile – care își exercită autoritatea politică, religioasă, juridică și economică asupra unui mic popor de agricultori, de meșteșugari și de pescari, și, *pe teritoriile barbare*, vaste imperii comandate de un despot care își impune dominația absolută sprijinindu-se pe caste militare, sacerdotale și tehnico–administrative.

În perioada „feudală" a Greciei, existau conflicte violente între, pe de o parte, marile familii și, pe de altă parte, între acestea și populațiile de la sate și de la orașe, care erau din ce în ce mai numeroase și mai active. Uneori conflictele deveneau atît de violente încît, în anumite teritorii, părțile conveneau să ceară unui personaj recunoscut pentru înțelepciunea și dezinteresul său să fixeze regulile jocului social. Așa s-a întîmplat la Atena în anii 600 î.Hr. cînd **Dracon** și **Solon** au fost desemnați succesiv să enunțe principiile menite să ordoneze relațiile dintre membrii colectivității. Acești legislatori *(nomoteți)* își propuneau nu atît să instaureze o constituție cît să definească enunțuri fundamentale cunoscute de toți, care să stabilească cu precizie participarea fiecăruia la apărarea și gestionarea afacerilor comune cetății, instanțele abilitate să emită decizii ce privesc colectivitatea, arbitrajul conflictelor private și pedepsirea crimelor și a delictelor.

Astfel, regulile obișnuite, lăsate de obicei la discreția tribunalelor care luau decizii în secret, au fost înlocuite cu texte clare și publice : *legile* scrise. Este remarcabil că opera principală a lui Dracon constă în faptul că a pretins judecătorilor să facă publice argumentele cu care își motivau sentințele. La mijlocul secolului al IV–lea î.Hr., atunci cînd istoricul Herodot explică victoria grecilor asupra barbarilor în războaiele medice, acesta pune în evidență superioritatea cetățenilor combatanți care nu au alt stăpîn decît legea și sînt propriii lor comandanți, față de luptătorii imperiului persan, ce ascultă de un om și nu au altă motivație decît interesul și teama.

Legea ca principiu al organizării politice și sociale concepută ca *text* public, elaborată de unul sau mai mulți oameni călăuziți de gîndire, acceptată de către cei ce i se vor supune, obiect al unui respect care nu exclude modificările minuțios controlate, este probabil invenția politică cea mai cunoscută a Greciei clasice ; ea este cea care dă suflet Cetății fie ea democratică, oligarhică sau „regală".

A/ CETATEA CA LOC FIRESC AL SOCIETĂȚII OAMENILOR

Cînd în *Politica* (*Cartea I*, 2., 1252 *a* 24–1253 *a* 37) **Aristotel** vrea să definească *Cetatea*, o pune în opoziție cu alte două forme de comunitate : familia, care reunește indivizi de același sînge și satul, care grupează vecini în funcție de interese ; în ambele cazuri este vorba de supraviețuire. Scopul cetății este însă *eu Zeîn*, adică *„a trăi așa cum se cade să trăiască un om"*.

Această definiție devine mai clară atunci cînd aflăm din alte texte că Aristotel precizează, pe de o parte, că „omul nu este nici animal nici zeu" – că el este o medie între cele două extreme –, și, pe de altă parte, că el este prin esența lui „un animal care posedă *logosul*", capacitatea de a vorbi rațional și de a-și gîndi acțiunile. Faimoasa formulă *„Omul este un animal politic"* (*polis*=cetate) înseamnă că doar în cadrul cetății (sau „societății civile") – organizare ce nu se bazează pe forța brută, pe interesele trecătoare sau pe prescripțiile zeilor – omul își poate realiza calitățile (=capacitățile) incluse în esența sa (în „natura" sa). Trebuie să subliniem că analizele lui Aristotel reprezintă aspectul principal al concepției clasice grecești.

Ea este caracterizată și prin alte trăsături la fel de importante pe care trebuie să le cunoaștem, dacă vrem să înțelegem semnificația și importanța altor invenții politice :

- grecii considerau în general că *instinctul social este un produs al naturii*, deci nu e nevoie să fie înființat, ci trebuie organizat ; ei credeau într-o epocă de aur „preistorică" („în care zeii îi păstoreau direct pe oameni", spune Platon) care ar fi fost distrusă de un cataclism ce a lăsat în urmă o societate patriarhală ;
- chiar dacă au dezvoltat teorii istoriciste, ei nu aveau deloc noțiunea – creștină și post–creștină – a unui curs liniar al istoriei dotat cu *un* sens ; ei își reprezentau timpul care domină ca pe un *ciclu* ce face să reapară aceleași situații ; noțiunea unui progres global este exclusă ; cea mai mare neîncredere e provocată de noțiunea acumulării de valori ; munca materială este percepută drept ceva depreciativ, doar îndeletnicirile plăcute *(schole)* fiind „productive" ;
- omenirea ca specie este considerată *cea mai elevată treaptă a genului animal*, aparținînd prin simțuri lumii animale și prin capacitatea de a raționa divinului ; în cadrul acestei specii natura a produs „popoare" *(ethnai)* care nu au nimic „divin" și sînt, bineînțeles, sclave. Totuși, a dori să aparții mai mult divinului și a renunța la latura animală constituie o exagerare *(hybris)* ; grecul, grație situației sale geografice și culturii sale *(paideia)*, se consideră privilegiat în ce privește

realizarea „calității" de om : Cetatea – ca o comunitate chibzuită – „societatea civilă" este tocmai acea formă politică ce permite desfășurarea acestei calități. Doar ea permite colectivității să instaureze o *ordine justă* și individului să trăiască în așa fel, încît să acceadă la satisfacția legitimă – sub imperiul legilor...

Rămîne să stabilim în ce constă această ordine și ce satisfacție promite ea.

B/ DEMOCRAȚIA

Herodot prezintă o clasificare a regimurilor politice care a devenit celebră (*Istorii*, III, 80–82) și care a rămas pertinentă. Un regim bun este :

- cel condus de *o singură persoană – monarhia* – care guvernează pentru gloria sa și a supușilor săi?
- cel în care conduce *o minoritate – oligarhia* – formată din cetățeni considerați „superiori" prin naștere, avere, competență religioasă sau militară?
- cel în care conduce *majoritatea – democrația* –, majoritate formată din poporul de țărani, de meșteșugari, de comercianți, de marinari?

Aportul deosebit al Atenei constă în faptul că a răspuns printr-un gest practic, instaurînd acest regim al poporului, și mai ales că a inventat o altă definiție a democrației.

La sfîrșitul secolului al VI–lea î.Hr. și de-a lungul celei de-a doua jumătăți a secolului următor, puterea democratică a suferit o serie de reforme care au extins statutul de cetățean asupra tuturor bărbaților născuți în Atena, asigurîndu-le astfel egalitatea în fața legii și în lege *(isonomia)* și acces la funcții. S-au constituit circa o sută de *municipalități*, grupate în zece triburi, administrate de un consiliu alcătuit din *toți cetățenii* din jurisdicție. Puterea centrală era asigurată de Adunarea populară, care își reunea membrii de circa zece ori pe an și în situațiile grave ; ea adopta decizii în mod suveran, adopta decrete, îi desemna pe magistrații însărcinați cu executivul, îi alegea dintre membrii săi pe reprezentanții camerei de justiție cu vot majoritar, fiecare cetățean avînd dreptul să ia cuvîntul. Funcțiile executive – de la strategi la inspectorii din piețe – sînt colegiale, limitate și e nevoie de argumente foarte puternice pentru ca un magistrat să fie reînnoit în funcție. Fără îndoială că inegalitățile datorate condiției sociale nu au dispărut complet ; dar această organizație civică – ce pune puterea „la mijloc" și refuză ca ea să fie apanajul oricui – caută să evite apariția unui tiran și chiar

instalarea unei caste sau a unei clase din societate care să acapareze dominația politică.

Pînă în anii 430 î.Hr., democrația a fost o mare reușită, atît în ce privește armonia funcționării sale interne cît și influența pe care a exercitat-o în exterior. În timpul războiului împotriva Spartei, s-a declanșat o criză ce a stat la originea unora din cele mai remarcabile reflexii politice ale gîndirii grecești. Tucidide și Platon au fost exponenții cei mai remarcabili ai acesteia.

În *Istoria războiului peloponeziac*, **Tucidide**, care a constatat degenerarea regimului democratic, incapabil să poarte războiul și să-și administreze treburile interne, își manifestă admirația față de Pericle. Ceea ce el a înțeles, dar au uitat succesorii săi, este faptul că democrația, cel mai bun dintre regimuri din moment ce asigură isonomia (egalitatea în fața legii) și libertățile private, necesită o atenție constantă din partea tuturor cetățenilor. Ea supraviețuiește doar dacă conducătorii pe care și i-a ales poporul își cîntăresc și își gîndesc neîncetat deciziile. Regim al libertății ce susține acțiunile importante, democrația se prăbușește atunci cînd acestea nu mai sînt conduse de principiul înțelegerii *(nous)*, de intelectul calculat care nu numai că elaborează strategii prudente, ci caută să nu lezeze și să nu favorizeze nici unul din grupurile ce compun colectivitatea.

Platon, dimpotrivă – reflectînd sau folosind într-o manieră personală învățăturile lui Socrate? – *critică foarte intens democrația*. Argumentele principale sînt următoarele :

- *Masa populară (oi polloi)* este asimilabilă prin natura sa cu un *animal sclav* sub raportul pasiunilor și al intereselor sale trecătoare, sensibil la lingușeli, inconstant atît în iubirile cît și în urile sale : a i se încredința puterea, însemna a accepta tirania unei ființe incapabile de o minimă reflexie și rigoare.
- Atunci cînd masele își desemnează magistrații, o fac în funcție de *competențele* pe care ele cred că le-au constatat – mai ales calități de limbaj –, văzînd în acestea în mod nesăbuit capacitatea politică.
- În ce privește pretinsele discuții din Adunările populare, acestea nu sînt decît *dispute*, confruntări între opinii subiective, inconsistente, ale căror contradicții și lacune denotă cu prisosință insuficiența.

Pe scurt, democrația nu poate fi guvernată : exemplul Atenei care a pierdut războiul cu Sparta și îl condamnă la moarte pe Socrate o dovedește cu prisosință. Această dezordine conduce la tiranie și stîrnește imoralitatea fiecăruia. Respingerea democrației este un gest banal : dar argumentația care o susține pune o problemă politică fundamentală și constantă : cea a relației dintre Cunoaștere și Putere.

C/ CUNOAȘTERE ȘI PUTERE

Tucidide reproșează demagogilor care au pus stăpînire pe democrație faptul că nu conduc acțiunea politică în lumina regulilor unei gîndiri riguroase. Platon este mai exigent : continuîndu-l pe Socrate și critica sa radicală față de sofiști prin intermediul unei cunoașteri indubitabile, el stabilește teza conform căreia definirea rînduielii în cetatea adevărată presupune o *știință a politicului*. Ea însăși este parte dintr-o știință mai vastă. Refuzul democrației presupune respingerea principiilor pe care este fundamentat acest gen de regim, principii ai căror purtători de cuvînt au fost sofiștii.

Sofiștii : așa au fost denumiți profesorii de retorică instalați în tînăra democrație ateniană pentru a-i învăța pe cetățeni cum să-și susțină cauzele într-o manieră convingătoare în fața tribunalelor și cum să-și susțină ideile în instanțele politice. Rolul discursului fiind decisiv, ei au fost, de fapt, inițiatorii democrației (învățătorii democrației). Arta lor era înainte de toate formală : ei predau învățăceilor tehnica oratorică, buna folosire a argumentelor, ierarhia efectelor. Dar au fost și apărătorii noutății : ei își alegeau „probele" din experiența istorică, din descoperirile artizanale, din lucrările „fizicienilor" și ale medicilor, combinîndu-le cu referiri la legendele tradiționale ale Greciei și ale panteonului religios.

Totuși, o asemenea practică ascunde o concepție mult mai profundă : atunci cînd **Protagoras** declară : „omul este măsura tuturor lucrurilor", el renunță la această tradiție ; el afirmă că Cetatea este produsul actului uman și că legile sînt rezultatul unor convenții. În aceeași optică, Critias merge pînă la a afirma că zeii sînt creația guvernanților în vederea asigurării ordinii sociale. Pentru a legitima regimul democratic, Protagoras (după cum afirmă Platon) reinterpretează în felul său mitul lui Prometeu și povestește că zeii, care au împărțit oamenilor în mod inechitabil diferitele talente, au dăruit tuturor în mod egal capacitatea de a judeca binele comun (pentru a compensa slăbiciunea lor în fața animalelor) (vezi dialogurile lui Platon, *Gorgias* și *Protagoras*). Se reafirmă preeminența omului care nu are alt judecător decît pe el însuși.

Adevărata filosofie, susține **Platon**, trebuie să se ridice *împotriva acestor teze* – în numele a ceea ce este divin în om... A-i lua în serios pe sofiști înseamnă a ne interzice orice posibilitate valabilă de formulare durabilă și, în consecință, orice politică coerentă. O astfel de politică trebuie fundamentată pe cunoașterea adevărului. Este ca și cum filosoful ar risca două alternative :

- *ori* concepția sofiștilor – și, în general, a „îndrăgostiților de ceea ce este pămîntesc" – este corectă, caz în care trebuie să ne consolăm cu democrația și cu ruda sa tirania, cu întregul său cortegiu de violențe, nedreptăți și servitudini. Callicles, personaj din *Gorgias*[1] care este o sinteză a trăsăturilor sofiștilor celor mai hotărîți, suferă consecințele caracterului convențional al legii : dacă legea *(nomos)* nu este garantată de o rînduială oarecare, a zeilor sau a naturii *(physis)*, atunci fiecare este îndreptățit să acționeze în scopul satisfacerii în deplină libertate a impulsurilor naturale – să se considere un tiran.
- *ori* există o ordine superioară – care nu este falsa ordine a naturii sau a zeilor tradiționali – sesizată doar de cei ce au făcut efortul de a-și domestici poftele și de a-și pregăti „ochiul sufletului" prin educarea sistematică a *logosului*, a activității discursive : aceștia vor vedea conturîndu-se în lumea inteligibilă schema cetății perfecte, ce corespunde cu schema sufletului individual bine reglat și cu repartiția cosmică a caracterelor umane.

Schema Cetății perfecte este următoarea : o clasă de cetățeni trebuie să se îngrijească de nevoile materiale ale colectivității ; calitatea sa e aceea de a munci și de a se supune ; pe aceștia cosmosul i-a dotat cu un suflet în care domină poftele : o altă clasă are misiunea de a respinge dușmanii și de a asigura securitatea interioară ; calitatea ei este impetuozitatea și disciplina ; e compusă din indivizi cu suflet mîndru și curajos ; și, în fine, o altă clasă asigură autoritatea suverană și administrează colectivitatea ; ea este alcătuită din naturi filosofice, „fiii Ideilor", care și-au dovedit, prin exercițiu și studiu, capacitatea de a cunoaște și, deci, de a conduce. Este o structură trifuncțională : producători, luptători, filosofi conducători. O astfel de organizare presupune că bărbații și femeile sînt cetățeni cu drepturi egale și că bunurile și copiii sînt în proprietate comună – deci anihilarea familiei ; filosoful–conducător trebuie, grație științei sale, să procedeze la cele mai bune combinații eugenice și la o selecție care să permită plasarea fiecărui cetățean în clasa corespunzătoare naturii sale.

În *Legile*, autorul propune un program politic ce atenuează într-o mare măsură rigiditatea acestui model. În ce privește *Republica*, am sugera că este mai degrabă o fabulă morală. Și, în sfîrșit, *Calliopolis* a rămas tipul însuși al Utopiei raționaliste, care, în numele perfecțiunii, supune Puterea Cunoașterii și organizarea socială exigențelor Ordinii unificatoare.

---

[1] Contrar obiceiului său, Platon nu pune în scenă, sub numele de Callicles, un personaj istoric. Fără îndoială că sub acest nume, el a creat *tipul* însuși al dușmanului adevăratei filosofii.

D/ CETĂȚEANUL ÎN CETATE

Politica platoniciană este atît de ruptă de reprezentarea greacă a Cetății, încît nu a suscitat la vremea sa nici un entuziasm. Gîndirea politică a reacționat împotriva ei și a valului de demagogie ce a cucerit toate cetățile în secolul al IV–lea î.Hr. **Xenofon** – și el discipol al lui Socrate – se străduiește să restaureze idealul unei puteri care, sprijinindu-se pe tradiția religioasă, ar conduce colectivitatea așa cum un tată își conduce familia. Isocrate consideră că nenorocirea cetăților grecești își are rădăcinile în divizarea lor și caută o autoritate capabilă să le confedereze, menținîndu-le totuși autonomia ; el anunță astfel „suveranitatea" pe care o exercitau Filip al Macedoniei și Alexandru cel Mare.

Totuși, reacția cea mai interesantă este cea a lui **Aristotel**. El adoptă o poziție filosofică ce consideră că raportarea la idei este indispensabilă, dar consideră că felul în care face Platon acest lucru e ineficace și periculos. Așa cum moartea injustă a lui Socrate a constituit pentru Platon evenimentul declanșator al vocației sale, tot așa eșecul empiric al lui Platon – incapacitatea sa de a-l convinge pe Denis din Siracuza, al cărui consilier a fost – constituie pentru Aristotel un semn de întrebare și totodată punctul de plecare al concepției sale politice valabilă și astăzi. Proiectul său era nu numai să facă filosofia practicabilă în interiorul cetății, ci să o transforme într-un instrument teoretic capabil să decidă care este cea mai bună constituție și care sînt virtuțile și capacitățile apreciate de cetățeni.

Proiectul implică apărarea și reabilitarea cetății reale împotriva tuturor detractorilor săi, cum ar fi discipolii sofiștilor care, la fel ca și Callicles, exaltau individualismul, și utopicii care visau la o reîntoarcere la tradiția „regală" sau inventau un model ce îndemna la instaurarea unei puteri cu o autoritate constrîngătoare și fără limite. Împotriva primilor, el scoate în evidență calitățile instinctului social natural, condiție necesară a unei existențe fericite și virtuoase, împotriva celorlalți – și mai ales împotriva lui Platon –, exaltă idealul realist al cetății care face din libertatea cetățenilor condiția necesară oricărei organizații juste. Atitudinea critică față de Platon se dovedește extrem de virulentă : comunitatea de bunuri, cea a femeilor și a copiilor, contravine naturii și nu recunoaște faptul că, dacă cetatea e unitatea în multiplicitate, ea este constituită din grupuri mici asociate și din indivizi care sînt *distincți* unii față de alții (și țin la această distincție). Greșeala lui Platon constă în dorința sa de a reduce la o egalitate aritmetică ființe diferite și de a aplica într-un mod autoritar ordinii sociale o proporționalitate geometrică, în timp ce în acest domeniu operează o contingență ce face imposibilă aplicarea strictă a gîndirii științifice.

Critica cea mai aspră se referă însă la filosofii conducători. Aristotel e convins de valoarea excepțională a filosofiei. Dar, purtător de cuvînt al tradiției civice grecești, el consideră că este o greșeală atribuirea puterii cu titlu definitiv unei părți a corpului social fără nici o limită. Împărțirea cetățenilor în trei clase, din care una deține comanda absolută, i se pare în contradicție cu vocația cetății. Cetățenii nu au alt stăpîn decît legea : aceasta trebuie să asigure libertatea *tuturor* și să facă dreptate pedepsind criminalul în funcție de crima comisă, dînd înapoi fiecăruia ceea ce i-a fost sustras în mod ilegal, distribuind fiecărui cetățean recompense în funcție de merite. Legea însăși nu este o construcție artificială, nici un dat al rațiunii pure : ea este expresia politică a ordinii naturale și trebuie să țină cont de situația orașului, de istoria sa cît și de compoziția corpului social. De aceea, problema tipurilor de constituții și a ierarhiilor e secundară : fie monarhie, oligarhie sau democrație, un regim moderat este mai convenabil decît unul excesiv ; fără îndoială că o combinație între democrație și oligarhie reprezintă situația cea mai bună. Cel mai important este însă ca la bază să stea legea. Rolul politicii e, pentru Aristotel, să înlăture riscul permanent al servituții. Teoria sa despre sclavie – care ar putea să ni se pară monstruoasă – are ca scop să demonstreze că între viața politică și servitute există o antinomie : dacă există o stare de servitute – și Aristotel nu concepe să nu existe –, ea este de ordin natural și nu politic.

Reluată de Toma de Aquino, teoria lui Aristotel despre societate și despre politică a cunoscut o foarte mare răspîndire în Occident. Toma de Aquino a devenit un fel de filosof oficial al bisericii catolice. În anii 1980, el a cîștigat o nouă actualitate teoretică în Statele Unite : devine unul din autorii de referință ai așa-zisului curent „comunitarist". Gînditori, printre care unii catolici, ca americanul Alasdair MacIntyre sau canadianul Charles Taylor, se opun teoriilor moderne tributare cartezianismului și filosofiei epocii luminilor pentru a susține că raționalitatea nu este o capacitate abstractă, ci trebuie înțeleasă în raport cu tradiția. „Este imposibil, afirmă MacIntyre în *Quelle justice, quelle rationalité?*, să construiești o morală destinată unor indivizi desprinși de orice tradiție." Politica și morala concretă, raportate la context, erau deja apărate de Aristotel, prin refuzul său față de construcția abstractă a lui Platon în *Republica*. „Reîntoarcerea la Aristotel" opusă „reîntoarcerii la Kant" apărată de Jurgen Habermas, este în același timp o apărare a caracterului „natural" al sociabilității umane.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

HÉRODOTE (sec. V. î.Hr.), *Histoires*, L. I, Les Belles–Lettres, 1939.

THUCYDIDE (465 î.Hr.–395 î.Hr.), *Histoire de la guerre du Péloponnese*, L. I, Les Belles–Lettres, 1962.

PLATON (427 î.Hr.–347 î.Hr.), *Protagoras*, *Gorgias*, Gallimard, col. „Idées", 1979.

– *La République*, 3 vol., Les Belles–Lettres.

– *Critias*, Les Belles–Lettres.

– *Les Lois*, Les Belles–Lettres.

ARISTOTE (384 î.Hr.–322î.Hr.), *Les Politiques*, Garnier–Flammarion, 1990.

M. I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne* (1972), Payot, 1975 ; – *L'invention de la politique*, Flammarion, 1985 ; C. Mossé, *Les institutions grecques*, PUF, 1967 ; – *La démocratie grecque*, MA Ed., 1986 ; J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF ; – *Mythe et pensée chez les Grecs*, I et II, Maspero, 1965 ; F. Châtelet, *La naissance de l'Histoire*, Minuit, 1961 ; rééd. UGE, „10/18", 1974, 2 vol. – *Platon*, Gallimard, 1965 ; rééd. Folio, 1989 ; N. Loraux, *L'invention d'Athènes*, 1981 ; – *Né de la terre*, Le Seuil, 1996 ; J. de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann, 1975 ; P. Aubenque éd., *Aristote politique*, PUF, 1993 ; L. Strauss, *La Cité et l'homme* (1964), Presses–Pocket, 1987 ; – *Le discours socratique de Xénophon* (1970), L'Éclat, 1992 ; A. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Gallimard, 1962 ; J. Annas, *Introduction à la Republique de Platon*, PUF, 1994 ; S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, PUF, 1995 ; F. Wolff, *Aristote et la politique*, PUF, 1991 ; Heinrich Meier, *La naissance du politique*, Gallimard, 1995 ; Morgen Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Les Belles–Lettres, 1995.

F. Châtelet, O. Duhamel, É. Pisier (dir.), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, PUF, 1986, rééd. 1995, vezi : Aristotel, Platon, Thucydide, Xénophon.

N.B. – Dacă nu există alte indicații, textele menționate în referințele bibliografice au fost publicate la Paris.

2/ Imperiul roman

O dată cu el, începe, după Hegel, „proza omenirii". Această formulare nu are nimic peiorativ ; dacă civilizația romană nu a avut bogăția de invenții a celei grecești, ea a știut în schimb să transpună în plan real ideile acesteia, care au constituit pentru ea un model intelectual, și să construiască instituții de o eficiență incontestabilă. Prozaismul său este, înainte de toate, semnul constant al faptului împlinit și al înscrierii sale în structurile colective. Pragmatismul gîndirii și al practicii politice romane nu acceptă compromisul și oportunismul decît în măsura în care acestea se îmbină cu tradiția de măreție și putere a orașului lui Romulus. Enunțurile juridice și legitimările filosofice sînt *cadrul*, *marca* și *continuarea* actului fondator al comunității civice. Astfel, *dreptul*, *respublica* și *imperium* acționează și instituie ordinea militară și administrativă stabilită în fapt de Popor și Senat.

A/ VIRTUȚILE REPUBLICANE

Chiar în perioada celui mai rău despotism imperial, Roma s-a dorit întotdeauna republicană. Păstrarea acestei aparențe părea să fie indispensabilă puterii sale. Ea nu poate fi ea însăși decît dacă se debarasează de acel arhaism care era regalitatea și dacă îi limitează dreptul.

• *Dreptul* : cînd, în jurul anilor 450 î.Hr., *decemvirii* au gravat *Legea celor XII Table*, s-au pus bazele dreptului roman. Acesta ia în considerare în primul rînd familia. Cetățeanul, omul liber, este *pater familias* : stăpîn absolut al „casei", lui îi revine sarcina de a aduce în fața judecătorilor situațiile în care el, ai săi sau proprietățile lor au fost păgubiți și de a cere reparații sau pedepse potrivite. Atunci cînd dreptul se îmbogățește cu prevederi din ce în ce mai numeroase și precise, cînd se extinde și asupra „peregrinilor", și apoi asupra tuturor celor ce și-au cîștigat dreptul de a trăi în cetate, va deveni un cod strict ce reglementează ansamblul vieții sociale și definește libertățile și îndatoririle fiecăruia. Trebuie să vedem aici expresia concepției stoicilor care, recunoscînd existența organizării ineluctabile și raționale a lumii, a unui cosmos (univers) condus de Providență, consideră că singura virtute este supunerea față de destin? E remarcabil că acest cod își propune în principal să regleze în modul cel mai clar și mai echitabil posibil ceea ce există și nu să propună ceea ce ar trebui să existe.

• În paralel se întăresc *instituțiile republicane*. Sigla care le desemnează : SPQR, *Senatus Populusque romanus*, arată faptul că puterea exercitată de aici este cel puțin dublă. Istoricul grec romanizat, **Polibiu** (200 î.Hr.–125 î.Hr.), analizînd expansiunea Romei și victoria asupra Cartaginei, a constatat superioritatea unei organizații politice care a știut să alcătuiască un amestec armonios între trei regimuri. Concepția lui Polibiu e în mare măsură tributară tradiției filosofilor și istoricilor clasici : combinînd abil concepția istorică a lui Platon și teoria sa asupra decadenței cu anlizele lui Aristotel referitoare la meritele diferitelor constituții, examinînd rectificările succesive făcute de romani în funcție de împrejurările expansiunii lor teritoriale, el a considerat Republica un sistem ce echilibrează avantajele monarhiei – asigurată de autoritatea fermă și binevoitoare a consulilor – care realizează prudența și înțelepciunea Senatului și pe cele ale democrației – garantate de dispozițiile ce au ca scop respectarea intereselor și drepturilor poporului. Un asemenea echilibru constituie, în concepția lui Polibiu, cel mai bun mijloc de a împiedica degenerarea înscrisă „în mod natural" în realitățile supuse transformărilor. Oricît de măgulitoare ar fi această imagine și de înșelătoare această speranță, este sigur că ele stau, și una și cealaltă, la baza ideii pe care și-o făceau cetățenii despre instituțiile lor – și aceasta chiar în timp ce legiunile făceau și desfăceau imperii.

Totuși, **Cicero** (106 î.Hr.–43 Î.Hr.) a fost cel ce a avut privilegiul de a defini principiile care stau la baza *Cetății ecumenice* (=universale), adică a ceea ce era în curs să devină Roma cuceritoare. Inspirîndu-se din stoicii Panetios și Posidonios, el consideră că există o *lege naturală*, un drept natural universal valabil pentru toți oamenii, înscrisă în chiar rînduiala cosmică, pe care o putem cunoaște dacă ne folosim rațiunea cea dreaptă, imuabilă și eternă și care trebuie considerată o regulă absolută a fiecărei constituții și legislații. Natura ordonată *(cosmos)*, care, conform concepției stoicilor, este același lucru cu rațiunea, reprezintă deci norma organizării corecte și a acțiunii cinstite ; e suficient să învățăm să îi recunoaștem incitațiile și să ne supunem cu luciditate acestora pentru a acționa în mod convenabil. Din nefericire, obiceiurile proaste și gesturile pasionale ne antrenează departe de învățăturile sale.

Din acel moment, legislațiile apar cel mai adesea ca produse ale acestei ignorante. Meritul instituțiilor romane este totuși acela de a fi raportat comunitatea pe care o conduc la un loc și la o ordine politică strict determinate. *Respublica* (*„lucrul public"*, Cetatea) are o altă consistență : formată datorită experienței și chibzuinței, ea este, de asemenea, pe cît posibil în împrejurările istorice date, expresia legii naturale.

Cetatea ecumenică poate fi astfel înțeleasă, în măsura în care din aproape în aproape ea acordă dreptul de cetățenie și permite popoarelor cucerite să beneficieze de garanțiile dreptului roman, ca un nucleu al unei organizații universale ce face din fiecare cetățean al lumii un *cosmopolit*.

Fără să vrea, Cicero pregătește regimul imperial. Și aceasta cu atît mai mult cu cît, reluînd tema constituției mixte, el conturează imaginea *principelui*, a prințului–arbitru, „tutore și apărător al *respublica*". La șaisprezece ani după moartea lui Cicero, Octavianus Augustus primește titlul de *Imperator*.

B/ „IMPERIUM ROMANUM"

Imperiul – ca formă politică – se înscrie în destinul Romei ; în cadrul său și grație tipului de orînduire pe care-l exercită, orașul își va realiza virtuțile și își va răspîndi civilizația în univers. Puterea pe care o reprezintă, datorită caracterului sacru cîștigat de curînd, actualizează într-un mod exemplar tripartiția funcțiilor socio–politice caracteristice, potrivit lui Georges Dumézil, culturii indo–europene. Sub tutela lui Cezar Augustus omnipotent, se echilibrează, în conformitate cu ierarhia, cele trei „forțe" constitutive ale comunității, cele trei funcții care o organizează :

- pe culme, clasa preoților conducători, senatorii, magistrații civili au sarcina să comunice cu zeii și să administreze *respublica* invocîndu-l pe Jupiter ;
- clasa războinicilor apără Orașul, și, invocîndu-l pe Marte, îi sporesc gloria ;
- la bază, invocîndu-l pe Quirinus, clasa agricultorilor și a meșteșugarilor satisfac necesitățile materiale.

În persoana lui Cezar Augustus sînt concentrate atribuțiile corespunzătoare acestor trei funcții : împăratul este :

- stăpîn în regimul politico–religios din moment ce deține *puterea* administrativă și *autoritatea*, calitate morală ce îi permite să hotărască ce este convenabil pentru binele public ;
- ca *imperator* el este șeful suprem al legiunilor ;
- ca *princeps*, în sfîrșit, el patronează și acționează în domenii legate de viața economică sau artistică tot ceea ce poate contribui la fericirea și onoarea Cetății.

Extinderea teritorială a Romei spre Orientul mediteranean duce la întărirea aspectelor religioase ale puterii imperiale. În același timp,

aparatul administrativ și militar crește exagerat de mult, imperiul devine locul unei circulații a capitalurilor, a mărfurilor și a populațiilor, atît de diversă și de intensă încît vocația ecumenică tinde să dispară.

În această situație, se ridică trei probleme politice majore :

- Înainte de toate, o problemă „constituțională" – cea a succesiunii imperiale. Desemnarea lui Octavianus a fost făcută în împrejurări excepționale. Oricare ar fi natura acestei puteri, nu s-a pus problema renunțării la ideea continuității tradiției republicane și „principele" nu putea să nu fie ales de Senat, de Popor și de legiuni chemate să formeze un *consensus*. Era exclusă ideea filiației regale și în același timp era considerat normal faptul că împăratul în exercițiu își pregătește succesiunea. Analizele istorice ale lui **Tacit** constituie un mod de a medita – ușor pesimist – asupra hazardului și a necesității, a forței brutale și a reflexiei, asupra norocului și a nenorocului, a discontinuității și a continuității ce participă la ascensiunea la funcția supremă a unei personalități. Pragmatism și fatalism îmbinate într-un mod ciudat, fără a provoca daune importante puterii romane atîta timp cît forțele unificatoare sînt superioare factorilor de dispersie.
- O a doua problemă se naște din chiar structura puterii imperiale : omnipotența, sacralitatea și tipul curios de legitimitate ce decurge de aici generează atît din partea celor ce o exercită cît și din partea celor ce participă la ea, îngrijorare în privința conducerii. **Seneca** (4 î.Hr.–65), preceptor al lui Nero, **Marcus Aurelius**, împărat între anii 161–180 își puneau întrebări, în perspectiva definită de stoicism, asupra relației individului cu destinul său și asupra măsurii în care acesta poate decide în privința evenimentelor. Ideii, tributare filosofiei clasice grecești și stoicismului, unui calcul rațional ce ar permite să ghideze conduita, i se substituie încetul cu încetul o doctrină a *demnității*, ce îndeamnă la virtute și la acceptarea destinului în ciuda nebuniei oamenilor și a istoriei. Cu stoicismul roman tîrziu, sclavul (Epictet) și împăratul (Marcus Aurelius) se refugiază într-o citadelă morală interioară, după cum subliniază Hegel.
- Cea de-a treia problemă e mai degrabă politică. Cu cît crește imperiul, se multiplică fluxurile ce-l traversează, cu atît *pax romana* devine mai fragilă. Amenințările apasă asupra frontierelor îndepărtate, popoarele mai recent cucerite pot oricînd să se revolte. Dacă rămîne la Roma, împăratul își abandonează legiunile ; dacă se luptă la marginile imperiului, el pierde controlul rețelei administrative. În plus, gestionarea acestui

ansamblu imens necesită colaboratori din ce în ce mai numeroși. Factorii de dispersie devin din ce în ce mai puternici. Edictul lui Caracalla, ce conferă în anul 212 cetățenia romană tuturor locuitorilor imperiului, nu a fost suficient pentru a îndepărta efectele dezintegratoare.

În aceste împrejurări începe să se dezvolte creștinismul în bazinul Mediteranei. În 312, împăratul Constantin pune capăt persecuțiilor anticreștine : în 324 fondează Constantinopolul, capitala sa orientală ; în 337 moare creștinat.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

CICÉRON (106 î.Hr.–43 î.Hr.), *Des Lois*, Paris, Les Belles–Lettres, 1968 ; Traité *Des devoirs*, în *Les stoïciens*.

Les stoïciens, textes de E. Bréhier, Gallimard, La Pléiade, 1962.

E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo–européennes*, 2 vol., Minuit, 1969.

F. Châtelet, *Une histoire de la raison*, entretiens avec Émile Noël, Le Seuil, „Points", 1992.

G. Dumézil, *Mythe et épopée*, 3 vol., Gallimard, 1968, 1971, 1973.

P. Grenade, *Idéologie de l'impérialisme romain*, Les Belles–Lettres, 1974.

A. Michel, *Les idées politiques à Rome d'Auguste à Marc Aurèle*, A. Colin, coll. „U", 1969.

C. Nicolet, *Les idées politiques à Rome sous la République*, A. Colin, coll. „U", 1970.

– *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Gallimard, 2e éd., 1976.

O. Duhamel, Y. Mény (dir.), *Dictionnaire constitutionnel*, PUF, 1992, vezi : Autorité.

F. Châtelet, O. Duhamel, É. Pisier (dir.), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, PUF, 1986, rééd. 1995, voir : Cicéron, Sénèque.

3/ Monoteismul : creştinismul şi islamul

Cele două evenimente importante ale primului mileniu în această arie de civilizaţie sînt în mod incontestabil reuşita politică a celor două noi religii : creştinismul şi islamul. Viziunea lor asupra lumii, apropiată şi totuşi diferită, a marcat în mod durabil ideile şi moravurile epocii. Şi una şi cealaltă îşi au rădăcinile în textele sacre ale poporului evreu, reunite în *Vechiul Testament*. Ceea ce are nou tradiţia creştină faţă de tradiţia greco–latină este faptul că ea afirmă preeminenţa absolută a unui Dumnezeu unic, persoană şi creator, stăpîn al Legii, şi decăderea omului pierdut prin păcat avînd posibilitatea răscumpărării, oferită de Dumnezeu în bunătatea sa, celor ce vor să-l asculte. Monoteismul acesta opune naturalismului profund greco–latin, imaginea omului ca o creatură ce întreţine cu Creatorul său relaţii personale spirituale şi imaginea unei comunităţi fundamentate, nu pe un proiect etico–politic, nu pe o relaţie juridică, ci pe o alianţă religioasă. De aici rezultă noţiuni singulare despre libertate şi responsabilitate, deci despre acţiunea istorică pe care creştinismul şi islamul le vor reactiva fiecare în felul său.

A/ CETATEA LUI DUMNEZEU ŞI CETATEA OAMENILOR

Încă din primele secole ale existenţei sale, creştinismul ridică – mai ales la **Sfîntul Paul**, care comentează şi rînduieşte cuvintele lui Hristos – o problemă decisivă : cea a relaţiei dintre credincios şi ordinea trecătoare. „Să i se dea Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu", formulă percutantă, care ignoră totuşi multiplele situaţii în care rolul împăratului intră în conflict cu cel al Creatorului. Sfîntul Paul nu ezită să precizeze că supunerea civică constituie o virtute creştină, la fel ca şi supunerea faţă de regulile sociale şi naturale. Totuşi, în secolul al II–lea, gînditorul păgîn Celsus îi mustră pe creştinii care refuză să se supună îndatoririlor cetăţeneşti. Credinciosul este împărţit, sfîşiat între colectivitatea căreia îi aparţine în fapt şi comunitatea de credinţă la care a aderat – împărţit cu atît mai mult cu cît aceasta îi pretinde evanghelizarea. Acceptarea martirajului, a delirului eremitic nu pot fi decît soluţii de excepţie.

Convertirea împăratului Constantin, în anul 312, se pare că oferă soluţia acestei probleme : instituţionalizarea. Legătura de credinţă existentă la Roma între împărat şi succesorul Sfîntului Petru nu înseamnă că puterea militară şi cea administrativă fuzionează cu autoritatea spirituală a episcopului Oraşului sfînt. Această fuziune e cu atît mai puţin realizabilă cu cît, pe de o parte, imperiul este ameninţat

din toate părțile de popoarele cuceritoare venite din est și trebuie să asigure apărarea militară, și, pe de altă parte, pentru că Roma a devenit centrul bisericii, instituție care, în pofida naturii sale spirituale, dezvoltă ea însăși o administrație ierarhizată și posedă o putere ce nu poate să nu fie preocupată de problemele lumești. Cînd în anul 410, regele vizigot Alaric, convertit la secta creștină a lui Arius, prădează Roma, **Sfîntul Augustin**, episcop al orașului Hippone, înțelege că trebuie clarificată doctrina bisericii și scrie în acest scop lucrarea intitulată *Cetatea lui Dumnezeu* (413–427).

Acest text constituie o schimbare decisivă în gîndirea creștină și marchează totodată cultura europeană. Scopul său era acela de a prezenta o istorie generală a omenirii de la actul creației pînă în secolul al V–lea, subordonînd criteriilor rațiunii elementele furnizate atît de istoria profană (greacă și latină) cît și de *Vechiul* și *Noul Testament*. Obiectivul : acela de a demonstra că dincolo de vicisitudinile cetății terestre, cetate a oamenilor, există o miză mult mai importantă, cea a gloriei lui Dumnezeu, care se înscrie în devenirea spirituală a comunității credincioșilor, a Cetății lui Dumnezeu. Creația, păcatul originar, alianța lui Dumnezeu cu poporul evreu, sacrificarea lui Mesia, fondarea bisericii sînt etapele acestei deveniri sacre, în care recunoaștem prezența Providenței divine, dar la care fiecare dintre noi participă în funcție de credința sa, etape ce trebuie să ducă la reînviere și la fericirea deplină. În timp ce gîndirea greacă acceptă ca model temporalitatea, ciclicitatea cosmosului, Augustin definește timpul ca pe o istorie liniară care are un început – creația – și un sfîrșit – reînvierea celor drepți – ea fiind însăși istoria omenirii, concepută, după formularea lui Pascal, „ca o istorie a unui singur om", alcătuită din evenimente singulare și posedînd un *sens*, adică, o *orientare* și o *semnificație* în același timp. El stabilește astfel schema, caracteristică, de acum încolo, tuturor filosofiilor istoriei pînă la cele mai moderne, care afișează pretenții din cele mai materialiste și mai științifice.

Fiecărui membru al comunității creștine i se reamintește astfel propria responsabilitate istorică : dincolo de conflictele terestre și cu ocazia acestora, important e nu numai să contribuim la salvarea personală prin respectarea regulilor creștine de viață, ci și să asigurăm, prin triumful spiritual al bisericii, gloria Creatorului. Sfîntul Augustin nu predică abandonarea Cetății terestre și apreciază că anumite regimuri sînt mai bune decît altele. El se opune însă atît concepției greco–romane, care are ca ideal constituirea și menținerea Cetății fericite și virtuoase, cît și istoriei profetice a Vechiului Testament, și le înlocuiește cu militantismul credinței, luminat de învățătura lui Hristos și cu căutarea înțelegerii supreme.

Opera Sfinților Părinți ai Bisericii se îndreaptă în aceeași direcție. Mai mult chiar, stabilirea dogmei, ce permite eliminarea ereziilor și legitimarea excluderilor, deschide calea spre întărirea instituției ecleziastice care, avînd o certitudine doctrinală, este în măsură să-și definească propria legislație internă. *Dreptul canonic* – sistem de enunțuri normative ce reglează conduita oamenilor bisericii și fixează relațiile ierarhice și instanțele sale judecătorești – instituie în cadrul comunității credincioșilor o rînduială ce respectă Legea divină și, de aici, emite legi, direct sau cu anumite diferențe, pentru întreaga comunitate. Pierre Legendre (*L'amour du censeur, essai sur l'ordre dogmatique*, Le Seuil, 1974) vede în această autoritate care, în numele iubirii față de Dumnezeu și față de cei ce-l reprezintă, exercită asupra moravurilor o cenzură riguroasă și în aparență motivată, originea indiscutabilă a concepției asupra dreptului și a legilor ce domină pînă în zilele noastre Occidentul.

O asemenea stare de spirit, care urmărea asigurarea preeminenței cetății lui Dumnezeu identificată cu biserica, a determinat înființarea ordinului benedictin, în secolul al XI–lea, preludiu al unei dezvoltări ce-și va avea punctul culminant începînd cu secolul al XI–lea. *Ordinele religioase*, în special cele contemplative, au format într-o oarecare măsură un bastion al lumii spirituale în interiorul realității temporale. Trăind în autarhie, supunîndu-se unor reguli proprii, departe de tumultul lumii, aceste societăți aveau ca misiune nu numai să mărturisească, ci să se roage *(orare)* și să muncească *(laborare)*, prin intermediul studierii Cărților sfinte, întru gloria lui Dumnezeu. În aceeași sferă să înscriu și predicile care, din secolul al XI–lea pînă în secolul al XIII–lea, au provocat expedițiile militare și mișcările populare spre mormîntul lui Hristos numite *cruciade*. Oricare ar fi fost celelalte motivații ale acestor aventuri colective – economice sau politice –, ele au însemnat o acțiune a celor mai intransigenți oameni ai bisericii – Bernard de Clairvaux de exemplu – care doreau să reamintească principilor și regilor că serviciul în slujba Domnului și triumful Bisericii sale constituie prima și cea mai importantă sarcină a lor.

Genul acesta de „război sfînt", cruciadele, dovedește că înființarea Islamului în secolul al VII–lea în Arabia și răspîndirea sa promptă în Orientul–Apropiat, în nordul Africii, pînă în Spania, a fost obiectul unor dezbateri politice, dar oarecum diferite. Acțiunea lui **Mohamed** a creat simultan un spațiu religios și un spațiu politic ce se suprapun în așa fel, încît apartenența la comunitatea credincioșilor precizează imediat apartenența politică, autonomizarea „societății civile" fiind deci dificilă. În consecință, această identitate nu permite crearea unei

instituții ecleziastice cu statut autonom în sînul colectivității și deci Islamul, cel din primele secole ale înființării sale, nu cunoaște conflictele care-au apărut din raportul Biserică / putere politică / societate. Totuși, chiar această situație ridică o întrebare crucială cu implicații religioase și politice : *cine poate fi succesorul profetului?* Dacă funcția profetică este un subiect definitiv închis, trebuie găsită figura centrală capabilă să-și asume sarcinile militare și administrative și să îndeplinească vocația spirituală și universalistă a Islamului. Pentru califi *(khalifat rasûl-Allâh = succesorul mesagerului lui Dumnezeu)* soluția rămîne cucerirea, prozelitismul războinic, *Jihadul* (războiul sfînt). Acestea sînt practicile colective prin care se realizează misiunea de persuasiune religioasă, ce permite eliberarea păgînilor de credința lor idolatră, și informează „oamenii cărții" – evreii și creștinii – asupra cuvîntului lui Dumnezeu, extinzînd astfel calitatea de membru al *Umma* (comunitate musulmană), rezervată inițial doar arabilor, sau convertiților. Pe măsura extinderii acestei comunități, antagonismele politice, discordiile provocate de interpretarea *Coranului*, răspîndirea efectivă a puterilor militaro–administrative trasează în sînul său diferențe multiple și profunde, ce anulează practic unitatea originară.

B/ PUTERE SPIRITUALĂ ȘI PUTERE TEMPORARĂ : AUCTORITAS/POTESTAS

Concepția augustiniană se află la originea așa-zisei *teorii a celor două spade*, ce vizează normalizarea, în Occident, după separarea celor două Imperii, efectivă în secolul al V–lea, a relațiilor dintre ordinea temporală caracteristică „regatelor" și, mai ales, a celui considerat a fi succesorul Împăratului roman și ordinea spirituală asupra căreia domnește episcopul de Roma, Papa. Formal, așa cum a fost expusă de papii **Gelasius** și **Grigore cel Mare** (540–604), teoria e cît se poate de clară : doar Dumnezeu deține *plenitudo potestatis*, puterea supremă ; totuși, în lumea aceasta, alcătuită din spiritualitate și materialitate, puterea supremă încredințează sarcina de a face să triumfe ordinea divină altor două puteri distincte : Pontifului, *auctoritas* și Regelui, *potestas*, puterea temporală. Fiecare este suverană în domeniul său : autoritatea papei în plan religios și ecleziastic este absolută, la fel și puterea regelui asupra supușilor săi. Fiecare trebuie să-și găsească împlinirea în domeniul propriu.

În ciuda echilibrului, conflictele nu întîrzie să apară. Conducătorul comunității creștine pretinde conducătorilor vremelnici – în virtutea autorității sale religioase – să-și limiteze puterea la rolul de braț laic al

bisericii ; aceştia, la rîndul lor, vor exercita presiuni asupra puterii spirituale pentru a-i folosi autoritatea în vederea realizării dorinţelor proprii de glorie şi cuceriri.

Încoronarea lui Charlemagne la Roma de către papa Leon, în anul 800, realizează această a doua eventualitate : un monarh pios, drept şi puternic ia în mînă destinul comunităţii creştine, care îi datorează supunere din moment ce pontiful îi este garant. Totuşi, în secolele următoare, rivalităţile slăbesc puterea laică şi întăresc autoritatea administrativă şi spirituală a bisericii. Cu ocazia „disputei asupra investiturilor", papa Grigore al VII–lea îl umileşte pe viitorul împărat al Germaniei la Canossa (1077). Inocenţiu al III–lea şi Inocenţiu al IV–lea schimbă teoria celor două spade conferind *potestas* papalităţii, ea avînd autoritatea de a îi desemna după bunul plac pe executorii vremelnici ai puterii. De fapt, rezistenţa faţă de Roma nu va veni din partea imperiului şi a împăraţilor, ci din partea *regatelor*. Conducătorii temporali se opun acaparării puterii de către biserica romană în calitatea lor de reprezentanţi ai unei comunităţi teritoriale. Pentru a-şi susţine autoritatea asupra supuşilor, aceşti regi se prevalează de drepturile cutumiere, de origine germanică, şi de dreptul roman. Ei vor reuşi cu atît mai mult, cu cît pretind a fi ei înşişi servitorii comunităţii.

Formarea puterilor „naţionale" începînd cu secolul al IX–lea, mai pregnant în Anglia, apoi în Franţa, îşi va găsi curînd legitimarea atît teoretică cît şi empirică. Gîndirea politică a **Sfîntului Toma de Aquino** (1225–1274) este semnificativă în această direcţie. Ea nu are ca scop deliberat justificarea puterii regilor. Puternic marcată de gîndirea politică a lui Aristotel, ea contribuie, în contradicţie cu ideile Sfîntului Augustin, să dea importanţă de fapt comunităţilor. Renunţînd la perspectiva conform căreia cetatea oamenilor e de origine divină şi legată de păcatul originar, Toma de Aquino stabileşte că ea este un *fapt natural* al Creaţiei. Dacă Dumnezeu doreşte ca oamenii să trăiască în societate, înseamnă că puterea, care are ca obiectiv asigurarea *unităţii unei multiplicităţi*, este o problemă umană ce se încadrează în planul general al Providenţei şi nu o indicaţie specială a lui Dumnezeu sau a unui reprezentant al său. De atunci, definiţia puterii bune este legată în mod exclusiv de raţiune. Şi chiar dacă aceasta trebuie să respecte prescripţiile divine, ea mai trebuie să ţină cont şi de dreptul înscris în natura umană şi de voinţa colectivă. Doar aşa îşi va atinge scopul, binele, atît cît este el realizabil în această lume. Puterea trebuie să înlesnească fiecăruia realizarea virtuţilor naturale, lăsînd în seama bisericii grija salvării sufletului. Pentru a realiza toate acestea, trebuie enunţate legi care să fie în concordanţă cu obiceiurile poporului condus şi trebuie făcute

eforturi – în conformitate cu tradiția aristotelică și romană care, la rîndul lor, se întîlnesc cu învățăturile lui Moise – pentru stabilirea unei constituții mixte apte să combine valorile monarhiei, ale aristo-crației și ale democrației.

Naturalismul măsurat al lui Toma de Aquino, aparținînd epocii în care se întăreau regatele creștine în secolul al XIII–lea, găsește, fără să fi existat nici o filiație, un corespondent în cultura islamică din secolul următor în opera lui **Ibn Khaldûn**, care are meritul de a adăuga considerațiilor asupra societății ca fapt natural o reflecție asupra destinului istoric al popoarelor și al forțelor ce se confruntă în interiorul ei. *Muqaddimah* (1377), *Istoria universală* (1382–1406), sînt lucrări pline de cunoștințe enciclopedice, detașate de raționalismul abstract al teoriei islamice ; ele descriu minuțios date reale pentru a putea descoperi relațiile care le conduc. Într-un anumit fel, ele se sprijină pe o concepție a devenirii sociale opusă celor pe care se baza gîndirea Sfîntului Augustin. Originalitatea lui Ibn Khaldûn constă în faptul că el a elaborat un fel de inteligibilitate experimentală care duce cu gîndul la cercetările sociologilor și istoricilor actuali. După părerea lui, istoria „este o informare asupra societății omenești". Și, în completă contradicție cu teologia, care interpretează realul în funcție de o revelație prealabilă, ea desprinde din observațiile asupra evenimentelor criterii ce permit descoperirea adevărului din povestirile istorice. Noțiunile cu care operează sînt, de exemplu, *umrân* (*societate*, în opoziție cu „Statul") și *açabiyyah (solidaritate, spirit comunitar)*. Reușita metodologică se leagă desigur de activitatea politică a lui Ibn Khaldûn într-un islam răvășit de rivalități temporare din ce în ce mai violente.

C/ SPRE STATUL LAIC ȘI ETICA PROFANĂ

În timp ce în lumea creștină papalitatea impune primordialitatea autorității spirituale asupra puterilor lumești, (papa Bonifaciu și bula *Unam Sanctam* în 1302), în regate se impune o practică juridică și administrativă care să asigure autonomia unei puteri exercitată în virtutea principiilor profane : *puterea regală*. Trebuie să vedem aici resurecția dreptului roman sau influența tradiției germanice? Nu este vorba mai degrabă de inventarea unor elemente ce stau la originea modernității? Pentru **E. Kantorowicz**, cele două ipoteze, departe de a fi contradictorii, sfîrșesc prin a se lega pentru a explica originea teologică a conceptelor majore ale politicii moderne. Atunci cînd juriștii englezi proclamă că „Regele are în el două corpuri" – unul muritor și supus vicisitudinilor vremii, pasiunilor ce afectează orice ființă umană, celălalt

imuabil și scos de sub influența existenței comune – ei definesc figura simbolică ce inspiră toate teoriile încarnării monarhice. Societatea monarhică își începe identitatea ca pe un corp, cel al unei comunități *încorporate* în persoana unei rege care este, de fapt, capul. Această imagine, bazată pe cea a lui Hristos, om și Dumnezeu totodată, muritor și nemuritor, se va recompune apoi pe baza opoziției rege/lege : un rege deasupra legii, avînd o esență deasupra umanului și, totodată, sub lege, fiind supus, ca orice muritor, transcendenței, cea a lui Dumnezeu sau a rațiunii. O interpretare ce subliniază metamorfozele succesive ale unei origini teologico–politice, alimentată de dreptul roman, clarifică originile medievale ale unei monarhii cu atît mai absolute cu cît ea își adaugă o legitimitate divină. Dar ea demonstrează modul în care logica se poate inversa : este promovat principiul exteriorității puterii în raport cu dreptul, un drept care, cîștigînd o origine din ce în ce mai „umană", va sfîrși prin a stopa logica expansiunii statului. Foarte devreme, în Marea Britanie, instituțiile tind să-și pună în valoare o jurisdicție unică pe întreg ansamblul teritoriului regal, bazată pe ceea ce se poate deja numi drepturile persoanei ; în Franța, începînd cu secolul al XIII–lea, regele și legislatorii își propun să distrugă citadelele feudale și religioase care contestau preeminența puterii centrale. În toată zona de est a creștinătății, se operează transformarea naturii puterii : legăturile personale organizate în jurul ideii de suveranitate sînt înlocuite progresiv cu o ierarhie juridico–administrativă focalizată pe un principiu ce anunță noțiunea modernă de suveranitate ; autoritatea regală nu mai este exercitată asupra unui patrimoniu populat cu o mulțime de protejați sau asistați, ci asupra unui teritoriu ai cărui locuitori au drepturi și îndatoriri bine definite ; monarhul el-însuși, deși are comanda absolută asupra supușilor săi, nu poate să încalce regulile pe care le-a promulgat și pe care le-a acceptat.

Fără îndoială, tradiția feudală și rezistența clericală nu încetează să profite de această primă configurație a statului de drept. Meritul extraordinar al lui **Marsilio de Padova**, care a publicat în anul 1324 *Le défenseur de la paix*, este acela de a fi arătat, pornind de la o asemenea tendință generală, ce va deveni statul laic în cadrul creștinătății. Obiectivul mărturisit era, bineînțeles, mai limitat : el susținea pretențiile la puterea „universală" ale unui împărat german și polemiza împotriva teocrației romane ; principiile și argumentațiile sînt aparent tributare opticii Sfîntului Toma de Aquino. Totuși, demersul se dovedește decisiv : în primul rînd, el interpretează într-un sens politic definiția naturalistă a societății ; diviziunea muncii are ca scop eliberarea omului de lipsuri și crearea unei vieți fericite în această lume ; scopul politicii e buna

organizare a existenței profane, considerată fundamentală ; în al doilea rînd, societatea e considerată un *întreg* care este anterior și transcendent față de părțile sale : doar *universitas civium* – universalitatea cetățenilor (sau a părții sale cele mai bune) – poate avea funcția de legislator, de promotor al legilor necesare menținerii întregului : ea își desemnează din interiorul ei *pars principans* – un Principe (individual sau colectiv) – care are sarcina de a lua măsurile de coerciție necesare și de a gestiona. Dispozitivul teoretic trebuie să pună la punct conceptul politic de suveranitate, într-un cuvînt conceptul modern de Stat. Paralel cu această apărare a autonomiei și a unității radicale a societății politice, Marsilio recuză autoritatea papală : Biserica este doar un *nume* ce desemnează ansamblul credincioșilor : ea nu ar trebui să aibă un conducător ; preoții, însărcinați cu pregătirea cetățenilor pentru viața de apoi, trebuie să se supună autorității Principelui la fel ca și ceilalți cetățeni, și asta în cadrul legii. Opera politică a lui Dante are același crez : afirmarea legitimității regatelor și autonomia lor față de biserică.

În momentul în care se precizează o asemenea evoluție a regatelor, din practica vieții colective se conturează lent noțiuni noi sau înnoite. Astfel, ideea de *universitas* se aplică nu numai totalității cetățenilor, ci și grupurilor consensuale unite în jurul unei sarcini și supunîndu-se acelorași reguli : de la mănăstire la universitate, de la comună la gildă sau la hansă, se constituie *corpuri* sociale care revendică și reușesc să fie recunoscute ca *personae fictae*, adică *persoane morale*. În interiorul acestor grupuri sînt elaborate tehnici de gestiune ce înlocuiesc ierarhiile tradiționale ale raporturilor contractuale. În această perspectivă, dezvoltarea comerțului și a afacerilor face indispensabilă moralizarea activității comerciale. În același timp, așa cum dorea și Marsilio, comerciantul cîștigă drepturi cetățenești în măsura în care contribuie la binele comun. În orașele italiene, baza statutului de cetățean nu mai e constituită de participarea la războaie ci la viața economică, după cum constată Max Weber.

Cetatea profană, cea care deținea forța, s-a încărcat de realitate. De la orînduirea sacră, pe care a combătut-o, a împrumutat, pentru a se întări, idei, reguli și principii. Astfel, *plenitudo potestas* tinde să devină o problemă a regelui. Răsturnările multiple ale perioadei care va fi numită Renaștere, vor radicaliza această orientare.

INDICATII BIBLIOGRAFICE

Bible de Jérusalem, Éd. Du Cerf, 1965.
FLAVIUS JOSÈPHE (37–100), *Guerre des Juifs*, L. I, Les Belles–Lettres, 1975.
SAINT AUGUSTIN (354–430), *La Cité de Dieu* (413–427), 5 vol., Desclée de Brouwer, 1959.
Le Coran, Garnier Flammarion.
SAINT THOMAS D'AQUIN (1225–1274), *Du Royaume* (1266), Esloff, 1946.
MARSILE DE PADOUE (1275–1343), *Le défenseur de la paix* (1324), Vrin, 1968.
IBN KHALDÛN (1332–1406), *Histoire universelle*, (1377–1406), Unesco, Beyrouth, 1967–1968, 3 vol.
R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I–II, 2e éd. 1961–1967.
E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, 2e éd. 1944, réédition Payot, 1989.
– *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, 1965.
– *Le thomisme : introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, 1965.
J. Daniélou et H.–I. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église*, I–II, Le Seuil, 1962.
R. Blanchère, *Introduction au Coran*, Maisonneuve, 1947.
M. Rodinson, *Mahomet*, Le Seuil, 1968.
H.–X. Arquilliere, *Saint Grégoire VII*, Vrin, 1934.
M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien, 1968.
– *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique*, PUF, 1987.
M. Pacaut, *La Théocratie : l'Église et le Pouvoir au Moyen Age* (1957), Desclée, 1989.
G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Age*, Ed. Nauwelaerts, 1956–1970.
E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, Gallimard, 1989.
R. Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Age*, Le Seuil, 1977.
R. Draï, *La sortie d'Égypte*, Fayard, 1986 ; *La traversée du désert*, Fayard, 1988.
M. Maïmonides, *Le guide des égarés*, Verdier, 1979.
L. Strauss, *Maïmonide*, PUF, 1988.
D. Colas, *Le glaive et le fléau. Généalogie de la société civile et du fanatisme*, Grasset, 1992.
O. Duhamel, Y. Mény (dir.), *Dictionnaire constitutionnel*, PUF, 1992, voir : Etat, société civile, souveraineté.
J. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale*, PUF, 1991.
B. Tierney, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle* (1150–1650), PUF, 1993.
A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Le Seuil, 1991.
M. Hayoun, *Maïmonide et la pensée juive*, PUF, 1994.
J. Robelin, *Maïmonide*, PUF, 1991.
S. Breton, *Saint Paul*, PUF, 1988.
Ali Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, La Découverte, 1994.
F. Châtelet, O. Duhamel, É. Pisier (dir.), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, PUF, 1986, rééd. 1995, voir : Augustin, Confucius, Coran, Dante, Guillaume d'Occam, Ibn Khaldûn, Maïmonide, Marsile de Padoue, Moïse, Paul, Thomas d'Aquin.

Capitolul II

PRINCIPIUL STAT

1/ Despre principele suveran 34
A/ Statul ca întemeiere absolută (Machiavelli) 35
B/ Cele două regate și autoritatea trecătoare (Luther și Calvin) 38
C/ Statul sub semnul întrebării (Th. Morus, E. de La Boétie) 41
D/ Statul ca putere suverană (Jean Bodin) 43

2/ Despre fundamentarea suveranității : dreptul natural și teoriile contractului social 46
A/ Grotius, un „Descartes al politicii" : statul contractual 47
B/ Hobbes : Dumnezeul muritor și limitele sale 48
C/ „O filosofie politică galileiană" (Spinoza) 54
D/ Drepturi naturale și societate politică (Locke) 56

3/ Statul și conflictul 60
A/ Montesquieu : „...natura lucrurilor..." 60
B/ Politica economiei politice (Adam Smith) 67
C/ Suveranitate și voință generală, poporul (Rousseau) 71
• Despre inegalitate 71
• Despre pactul abuziv 72
• Contractul social 73
• Caracteristicile suveranității 74
• Legea 76

D/ Subiectul moral : istorie și libertate (Kant) 77

E/ Istoria universală : statul raţional (Hegel) 80
• Politică şi filosofie 81
• Societate civilă şi stat 83

1/ Despre principele suveran

La sfîrşitul secolului al XV–lea şi începutul secolului următor s-au produs o serie de transformări care au zdruncinat societăţile Europei occidentale. Aceste transformări multiple şi interferente – într-un cuvînt Renaşterea – se referă la :

a/ realităţile tehnice şi economice (extinderea şi punerea în aplicaţie a descoperirilor făcute în Evul Mediu ; dezvoltarea vieţii urbane, comerciale şi manufacturiere, avîntul civilizaţiei cărţii care, la rîndul său, a revoluţionat răspîndirea cunoaşterii, propaganda politică şi religioasă) ;

b/ imaginea lumii (descoperirea lumii noi, revoluţia din domeniul astronomiei operată de Copernic şi Kepler şi cea din fizică operată de Galilei) ;

c/ reprezentarea naturii (universului medieval al semnelor i se substituie o realitate spaţială ce trebuie explorată şi cucerită) ;

d/ cultura (redescoperirea antichităţii greco–romane de către umanişti suscită un interes crescut faţă de om ca dat natural şi faţă de speculaţiile etico–politice) ;

e/ gîndirea religioasă (radicalizarea contestării puterii şi ierarhiei Romei amorsată, în secolul al XIV–lea, de către Jan Hus, în Boemia, şi Wycliff, în Anglia, în cadrul unor mişcări ce invocau creştinismul originar şi se sprijineau pe specificul „naţional"). Aceste zguduiri şi conflictele ce le-au marcat au ridicat probleme pe care practica şi gîndirea politică a încercat să le rezolve recurgînd la invenţii ce stau la originea modernităţii : una din cele mai importante a fost cea a Statului ca suveranitate.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

J. Huizinga, *Le déclin du Moyen Age* (1948), Payot, 1990 ; J. Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*, 1967 ; P. Francastel, *La figure et le lieu*, 1970 ; A. Koyre, *Du monde clos à l'Univers infini*, 1962 ; T. S. Kuhn, *La révolution copernicienne*, 1957 ; P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, 1951 ; J. R. Strayer, *Les origines médiévales de l'État*, Payot, 1979.

A/ STATUL CA ÎNTEMEIERE ABSOLUTĂ : MACHIAVELLI

Oricare ar fi continuitățile (sau filiațiile) de idei ale Antichității și ale Evului Mediu în Epocile moderne, „secretarul florentin" provoacă o ruptură decisivă : în pofida teoriei instinctului social natural, în pofida învățămintelor revelației și ale teologiei, el afirmă – în urma constatărilor personale – că, în ce privește activitățile colective, ceea ce *există* este *Statul*. **Machiavelli** a fost cel care a conferit acestui termen semnificația de *putere centrală suverană* ce legiferează și decide fără părtinire în folosul colectivității atît în problemele externe cît și în cele interne, împlinind astfel laicizarea *plenitudo potestatis*.

Politicului, ca proprietate naturală a omului sau ca ordine impusă acestei lumi, i se substituie politica, adică, activitatea constructivă a existenței colective.

O asemenea afirmare a originalității absolute a statului și a autonomiei politicului se bazează pe cunoștințele furnizate de republicile și principatele moderne, dar și pe istoria politică a antichității. În *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1512–1519), Machiavelli trage învățăminte din istoria devenirii romane, învățăminte la fel de serioase precum acelea pe care ni le transmit interpretările textelor sacre : regulile ce conduc guvernarea sînt de aceeași natură cu legile care guvernează natura și nu au nimic în comun cu obligațiile mediocre ale existenței morale. Or, istoria Romei, cu cruzimea, dar și cu perenitatea și cu grandoarea sa, ne relevă niște principii esențiale : unitatea politică, condiție a existenței sociale, se sprijină pe *actul* care instituie statul, actul unui *legislator* care definește o dată pentru

totdeauna dreptatea, nedreptatea și exercițiul deplin al puterii ; un astfel de act întemeietor este un *principiu* ce trebuie menținut în mod constant (sau refăcut prompt în cazul în care forța principiului scade) și aceasta indiferent de mijloacele utilizate de legislator sau de succesorul său. Trebuie remarcat faptul că deținătorul puterii de stat (individual sau colectiv), care poate și este obligat să facă totul pentru a o asigura, nu trebuie să fie un tiran : Machiavelli își însușește ura romanilor față de tiranie, care nu are ca scop final triumful statului, ci capriciul celui ce și-a însușit puterea.

Principele – lucrare de tehnică a guvernării, adresată sub forma unui manual lui Lorenzo de Medici, scrisă în 1513, dar publicată ulterior – este structurată în jurul acelorași teme. Machiavelli își pune problema conduitei pe care trebuie să o adopte cel ce are ca scop instaurarea sau restaurarea unui principat durabil, puternic, onorabil și fericit. El se adresează membrilor familiei de Medicis, care tocmai au preluat puterea la Florența ; dar el îl are în vedere pe conducătorul familiei, pe cel ce și-a asumat sarcina unificării Italiei sub același stindard, a eliberării ei de sub invaziile străine și a stopării rivalităților fratricide. Sensul termenului „machiavelism" reține doar apologia făcută indispensabilei și, în consecință, legitimei imoralități ce însoțește inevitabil orice dorință de putere. Semnificația *Principelui* are însă o altă amploare : trebuie arătat mai întîi că cel ce dorește puterea într-un stat trebuie să dorească puterea suverană ; aceasta presupune nu numai un act întemeietor, ci și o hotărîre ce nu lasă loc slăbiciunii sau compromisului ; din planurile de întemeiere și de menținere a statului trebuie să fie îndepărtate considerentele morale și religioase ; acest lucru este adevărat cu atît mai mult cu cît Principele este stăpînul legislației – el definește binele și răul public – și, în consecință, în privința problemelor politice, nici el și nici cetățenii nu trebuie să țină cont de „comandamentele" bisericii sau de tradiția morală ; în această situație, refuzul violenței este o prostie și e de dorit să se facă o distincție între violența care repară și cea care „distruge".

Acestor reguli generale – deduse din cele două principii, statul ca putere și autonomia politicului –, Machiavelli le mai adaugă aspecte mai tehnice ; el insistă, de exemplu, asupra incontestabilului avantaj pe care îl constituie pentru principe (am putea să spunem monarh) o armată „națională" ; dar el scoate în evidență mai cu seamă natura strategică a activității politice : meritele principelui – caracter ferm, curaj militar, șiretenie, capacitate de seducție, inflexibilitate, forță – sînt amenințate de adversarii săi, dar și de „noroc" ; el va reuși dacă, știind să aprecieze „momentul potrivit", va izbuti să-l folosească în beneficiu propriu. Sînt pesimiste învățăturile lui Machiavelli? *Realiste*

ar fi termenul cel mai potrivit. Reluînd lecțiile istoricilor greci și latini, anticipîndu-l pe Hegel, florentinul constată că în politică domnesc violența, șiretenia, puterea voinței ; dacă tot este așa, atunci mai bine să punem aceste forțe în slujba binelui public și să învățăm să le cunoaștem pentru a putea să le folosim eficient ca mijloace de împlinire a acestor scopuri legitime. Cît despre „machiavelism" și mizantropia ce i se reproșează, ele sînt pur și simplu rezultatul constatării că, orice preferințe ar avea, cel ce deține puterea nu găsește binele nicăieri, nici în natură nici în societate, el avînd de a face cu o realitate pradă conflictelor și dezordinii provocate de interese.

De asemenea, atunci cînd îl considerăm pe Machiavelli fondatorul științei politice moderne sau inventatorul autonomiei politicului, trebuie să o facem, așa cum susține și Claude Lefort, „cu condiția să înțelegem acest termen în accepțiunea sa cea mai largă, adică clasică. Reflecțiile asupra puterii se află în centrul operei lui Machiavelli tocmai pentru că „soarta diviziunii sociale se hotărăște în funcție de modul de diviziune a puterii și a societății civile, determinîndu-se astfel stările generale ale diferitelor tipuri de societate". Prin *„momentul Machiavelli"*, J. G. A. Pocock desemnează nu numai epoca Renașterii cînd s-a produs această ruptură decisivă în modul de a gîndi politicul, ci și, într-o accepțiune mai largă, modernitatea însăși, care presupune și ideea că oamenii își croiesc singuri propria istorie. Altfel spus, „Machiavelli este interesat de *posibilitatea* de a acționa fără însă a furniza garanții. El demonstrează că «lumea veche» poate fi întinerită dacă nu o privim ca pe un dușman ce ne copleșește, ci ca pe un partener cu care putem negocia" (M. P. Edmond, *Dictionnaire des œuvres politiques*).

După publicarea operelor lui Pocock și ale lui Skinner, anumiți specialiști au nuanțat totuși un asemenea punct de vedere : „momentul Machiavelli", despre care vorbește Pocock, nu este „modernitatea pur și simplu", ci mai degrabă un curent al acesteia ce reface legăturile cu republicanismul clasic al lui Cicero și cu o analiză a formelor de guvernare apropiată de cea a lui Aristotel (Pasquale Pasquino, *Les anatomies de la cité*, 1996).

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Nicolas MACHIAVEL (1469–1527), *Le Prince* (1513), Garnier–Flammarion ; *Œuvres*, La Pléiade, 1962.

– *Discours sur la première décade de Tite–Live* (1512–1519)
A. Gramsci, „Notes sur Machiavel", în *Gramsci dans le texte*, Ed. Sociales, 1975.
C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, 1972 ; *Les formes de l'histoire*, Gallimard, 1978.
Léo Strauss, *Pensées sur Machiavel* (1958), Payot, 1982.
M. Senellart, *Machiavelisme et raison d'État*, PUF, 1989.
Quentin Skinner, *Machiavel* (1981), Le Seuil, 1989.
Isaiah Berlin, „L'originalité de Machiavel", in *A contre–courant* (1955), Albin Michel, 1988.
J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien* (1975), PUF, 1996.

B/ CELE DOUĂ REGATE ŞI AUTORITATEA TRECĂTOARE : LUTHER ŞI CALVIN

Aprilie 1517 : preotul catolic Carlstadt afişează 151 de teze de inspiraţie augustiniană conform cărora tot ceea ce provine de la natură este în mod obligatoriu rău, iar salvarea poate fi obţinută doar prin asceză individuală şi prin graţia divină. Octombrie 1517 : La Wittenberg, Martin **Luther** afişează 91 de teze ; în ele denunţă traficul cu indulgenţe practicat de Roma, care îşi asigură astfel profituri materiale considerabile şi exercită asupra fidelilor o presiune morală abuzivă.

Începe Reforma : susţinută de prinţii şi cavalerii germani, mobilizînd o puternică susţinere populară, ea va cîştiga teren în Europa occidentală şi va zgudui profund concepţiile, instituţiile şi societăţile. Sursele de inspiraţie ale reformatorilor sînt teologice, morale şi politice în acelaşi timp.

Argumentaţia teologică se bazează pe reîntoarcerea la un creştinism originar, la cuvîntul lui Dumnezeu şi la persoana lui Hristos ; ea denunţă idolatria papalităţii romane care a substituit dragostea faţă de Dumnezeu cu adoraţia faţă de imagini şi practicarea unor ritualuri ; este reamintită dogma stabilită atît de clar de Sfîntul Augustin : esenţa religiei este credinţa celui Creat în Creatorul său ; această relaţie profundă şi imediată trebuie să caracterizeze cetatea creştină, care e o comunitate supusă regulilor milostiveniei ; rînduiala credinţei este însăşi rînduiala Graţiei divine, care rămîne insondabilă.

Critica *morală* vizează corupţia generalizată a înaltului cler mai preocupat de putere, de favoruri şi de bunăstare decît de pietate şi

caritate, care profită de latura animalică a fidelilor pentru a exercita asupra lor o dominație nejustificată pe care o împart cu prinții, folosind violența materială și morală. Critica se transformă în polemică *politică*, devenind de fapt o polemică îndreptată împotriva bisericii ca instituție politică. Aspectul empiric al păcatului comis împotriva Spiritului divin este următorul : Roma – ignorînd învățămintele Sfîntului Augustin, interpret fidel al Sfîntului Paul, el însuși fidel textelor sfinte – a transformat comunitatea creștină într-o instituție ierarhizată, supusă formalismului juridic, cu o administrație (o birocrație) ce domnește asupra comunității ; ea a organizat „corpul mistic" urmînd un model moștenit de la păgîni și inspirat de Diavol. De atunci, corupția s-a instalat chiar în Regatul lui Dumnezeu, traficul cu indulgențe fiind doar o manifestare banală a acestei corupții. Roma papilor e asimilată cu Babilonul.

Axa gîndirii lui Luther este constituită din tema celor două regate și a eterogenității lor funciare. Cu ocazia mișcărilor populare care s-au produs în Germania începînd cu anii 1520, ea va căpăta o semnificație *politică* : în contextul rebeliunii împotriva bisericii romane, stimulați de predicatori ce pretindeau că aparțin unor comunități creștine primitive, împingînd refuzul ritualurilor și al administrației ecleziastice pînă la recuzarea tainei botezului, avînd drept obiectiv instaurarea *aici și acum a împărăției lui Dumnezeu*, mai ales țăranii săraci au ridicat armele împotriva dominației senioriale. Thomas **Müntzer** (1490–1525), care se vrea discipolul lui Luther, a fost purtătorul lor de cuvînt : pentru a înțelege Evanghelia, ea trebuie trăită intens, nu numai în profunzimea conștiinței ci și în acțiune. Müntzer inventează un nou tip de slujbă în limba germană, pe parcursul căreia învățătura lui Hristos este aplicată situațiilor concrete, căci păcatul Romei constă mai puțin în faptul că a transformat biserica în stat, cît din faptul că a asociat-o în mod constant cu state care promovau injustiția și opresiunea. În 1524 a izbucnit războiul țărănesc ; în 1525, insurecția a fost zdrobită și Müntzer a fost executat.

În 1523, Luther și-a făcut cunoscută poziția față de revoltă într-un text „teoretic", *Traité de l'Autorité temporelle*. Pentru a-i înțelege corect sensul, trebuie să amintim faptul că autorul, atunci cînd a fost excomunicat, apoi izgonit din Imperiu, a fost susținut în mod activ, și chiar militar, de unii prinți și cavaleri germani. Este adevărat că la succesul Reformei a contribuit, în afara rațiunilor religioase și morale, și voința de a asigura autonomia religiei naționale față de ecumenismul dominator al Romei. Or, Luther afirmă în acest text ruptura definitivă dintre cele două regate, cel al lui Dumnezeu și cel al lumii, dintre Ierusalim și Babilon. Aceasta e la fel de radicală ca și aceea dintre suflet și corp, în cadrul Creației : primul însemna libertate, grație divină

și milostivenie ; cel de-al doilea, servitudine, furie, rigiditate și pedeapsă ; în timp ce sufletul depinde doar de Dumnezeu, Corpul, păcătos prin natura sa, trebuie supus, înăbușit, pedepsit de providența divină prin metodele alese de aceasta, adică prin rînduiala trecătoare a puterilor. Din acel moment, creștinul, al cărui suflet este liber, grație milostiveniei lui Dumnezeu, trebuie să se supună deciziilor luate de prinți și loviturilor istoriei și ale societății, din moment ce acestea participă la pedepsirea greșelilor și întăresc sufletul avid de mîntuire. Nu trebuie să ne opunem regilor. În afară de un singur caz : atunci cînd aceștia ne ordonă să ne supunem Papei și partizanilor săi ; într-un asemenea caz, ei își depășesc atribuțiile și se amestecă în treburi care îl privesc doar pe Dumnezeu și sufletul creștin.

„Regatul meu nu aparține acestei lumi" : interpretînd cuvîntul lui Hristos *ad litteram*, Luther lasă cîmp liber atotputerniciei statului în lumea terestră ; el îi conferă monopolul deciziei și al represiunii. Dar omul poate, prin intermediul familiei, al proprietății, să-și găsească bună-starea în cadrul „societății civile". Cu ajutorul cuvîntului și al exemplului, creștinul poate să acționeze în vederea respectării poruncilor lui Dumnezeu întărind astfel forța spirituală a comunității credincioșilor.

Jean **Calvin**, în *Institution de la religion chrétienne* (1536), recomandă și el creștinilor supunere față de ordinea trecătoare, dar subliniază rolul pe care trebuie să-l joace conștiințele pioase în consolidarea moralei publice. Originar din Geneva, el a vrut să facă din această așezare un Oraș–Biserică, care, fără să fie o teocrație, vizează triumful credinței în instituțiile civile. Într-o epocă a marilor răsturnări ale Renașterii și în momentul cînd se afirmau atît realitățile cît și puterile de stat, Reforma, prin Luther, Calvin și Müntzer, deschide, cu o vigoare deosebită, un capitol important al gîndirii politice moderne : acela al raporturilor dintre comunitățile religioase și stat, devenit putere laică, raporturi ce se identifică uneori cu relațiile dintre exigența morală și necesitatea politică.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Martin LUTHER (1483–1546), *De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance (1523)*, Aubier – Montaigne, 1973.

Jean CALVIN (1509–1564), *Institution de la religion chrétienne (1536 –1560)*, Geneva, Labor & Fides, 1955.
L. Febvre, *Un destin, Martin Luther* (1927), Quadrige, PUF, 1988.
M. Walzer, *La révolution des saints* (1966), Berlin, 1989.

C/ STATUL SUB SEMNUL ÎNTREBĂRII : TH. MORUS ŞI DE LA BOÉTIE

În timp ce pe teritoriile regatelor se întăresc puterile centrale şi se conturează, într-o manieră contradictorie, noţiunea de independenţă a realităţii politice, apar îndoieli în privinţa semnificaţiei etice şi sociale a acestei puteri excesive.

În spiritul Renaşterii, un erudit ca **Erasmus**, în lucrarea *Institution du Prince chrétien* (1516), îşi pune problema calităţilor pe care trebuie să le aibă un monarh învestit cu o putere atît de mare şi cu o responsabilitate atît de cuprinzătoare şi, adresîndu-se lui Carol Quintul, se străduie să alcătuiască un program politic menit să combine virtuţile evanghelice şi resursele unui umanism de tip nou.

Utopia lui **Thomas Morus**, apărută în acelaşi an, este fără îndoială mult mai dificil de interpretat. Autorul său, învestit cu cele mai înalte responsabilităţi politice de către Henric al VIII–lea al Angliei şi executat din pricina opoziţiei sale, în numele credinţei sale catolice, faţă de schisma anglicană, reînnoieşte modelul platonician al *Republicii* şi al lui *Critias*. El opune cetăţii dezordonate şi corupte, imaginea unei organizaţii raţionale, bazată pe o diviziune strictă a muncii şi pe o disciplină civică riguroasă, dar şi pe o completă egalitate socială (proprietatea individuală şi banii sînt proscrişi) şi politică (funcţiile sînt acordate prin alegeri şi este exclusă opoziţia dintre munca fizică şi cea intelectuală) şi pe toleranţa faţă de convingerile religioase. Este clar că o astfel de descriere a cetăţii a fost o modalitate de a critica starea de lucruri existentă. Textul degaja însă o ironie atît de accentuată, încît cititorul e îndreptăţit să se întrebe dacă *Utopia* nu însemnase cumva şi următoarele : voi cereţi un regat puternic, strict centralizat şi administrat, care să mobilizeze energia tuturor ; iată care sînt condiţiile în care regatul ar putea fi echitabil şi fericit ; judecaţi şi voi dacă aceste condiţii sînt realizabile ; veţi constata că este imposibil. N-ar fi mai rezonabil să se renunţe la o ambiţie atît de nebunească?

Cel care pune problema de principiu este însă Étienne de La Boétie. Din numeroasele texte, unele de o mare forță, publicate în timpul sîngeroaselor războaie religioase, punînd sub semnul întrebării tirania regilor, a prinților bisericii și a seniorilor războiului, cel intitulat *Discours de la servitude volontaire*, scris prin 1549, reeditat în 1574 de către calviniști sub titlul *Contr'un*, se remarcă prin tonul elevat și radicalismul său. Chiar în condițiile istorice date, La Boétie ridică o problemă crucială, evitată și astăzi de majoritatea celor preocupați de politic : *de ce există supunere*? Ne punem întrebări mai mult asupra originii și naturii puterii (sau puterilor) – Dumnezeu? Natura? Forța? Poporul? Rațiunea? ... –, fie asupra puterii legitime – și discutăm meritele și defectele diverselor regimuri sau guvernări. Admitem însă, ca și cum ar fi de la sine înțeles, că există puterea sau putere, adică o instanță de sine stătătoare ce asigură conducerea ; este uitat faptul că dacă „cineva" conduce, implicit altcineva ascultă, se supune ; nimeni nu se mai întreabă de unde vine supunerea. Or, la o privire mai atentă, acest lucru e de neconceput. Prin natura sa, omul este liber ; exemplul animalelor care preferă să moară decît să fie aservite, ar trebui să-l întărească în această convingere ; datorită limbajului, el se împrietenește și se asociază cu alți oameni : asemenea relații ar trebui să-i fie de ajuns. Omul se lasă însă copleșit de dominație!

Pentru a putea înțelege acest lucru, trebuie să evocăm teama față de cel mai tare? De ce zeci de mii, de milioane de indivizi se înjosesc într-atît încît primesc ordine de la o singură persoană? Putem invoca interesul? Ce interes poate să motiveze faptul că ne lăsăm prădați, spoliați și aserviți? Există o rațiune superioară care să motiveze aceste lucruri? Este evident că poruncile sînt supuse capriciilor suveranului și, pentru imensa majoritate, ele contravin intereselor proprii. Din orice punct de vedere am aborda problema, rămînem fără răspuns.

Pentru a putea înțelege supunerea tuturor față de Unul – care de cele mai multe ori este doar un nume –, trebuie să presupunem că primei naturi i s-a substituit o a doua natură, ce se lasă fascinată de *Unul*, și care admite că orice societate presupune un principiu, un punct transcendent de care depindem cu toții și fiecare în parte. Trebuie subliniat faptul că lucrarea lui La Boétie nu vizează un anumit regim politic, despotismul regal, ci noua formă politică pe cale să se impună : *Statul ca putere absolută*. Într-un anumit fel, el reia comentariile *Principelui* : ce importanță are faptul că suveranul este urît, important este să existe, spunea Machiavelli ; el există și este demn de a fi urît, constata La Boétie.

Există o soluție? Putem crede că forța cuvintelor poate învinge această a doua natură? *Discursul*, într-un moment cînd se produce laicizarea Unicului ca principiu al ordinii politice, ridică, cu o vigoare fără precedent, problema reflecției politice contemporane față de totalitarism. În această problemă La Boétie anticipează autori ca Spinoza sau Wilhelm Reich : ceea ce surprinde nu este faptul că popoarele se revoltă, ci faptul că ele nu se revoltă.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

ÉRASME (1469–1536), *Institution du Prince chrétien* (1516), in *La philosophie chrétienne*, Vrin, 1970.

Thomas MORUS (1478–1535), *L'Utopie ou Traité de la meilleure forme de gouvernement* (1516), La Renaissance du Livre, 1966.

Étienne de LA BOÉTIE (1530– 1563), *Discours de la servitude volontaire* (1549) Payot, 1976, urmat de P. Clastres și Cl. Lefort, *La Boétie et la question du politique*.

D/ STATUL CA PUTERE SUVERANĂ : JEAN BODIN

În anul 1576 au apărut cele cinci cărți ale lucrării intitulate *La République*. Autorul, **Jean Bodin**, a fost un erudit cu o mare cultură istorică și juridică, și totodată un „om al robei", care a legiferat și a administrat și care a participat la Statele generale de la Blois în 1514. El și-a propus o sarcină dublă : să îl combată pe Machiavelli, pe care îl admira, dar îi era teamă de lecțiile lui de „imoralitate", și să devină un al doilea Aristotel în problema politică. Concepția sa în legătură cu omul și societatea, deși foarte subtilă, nu este deloc originală. El e convins că realitatea este supusă principiilor armoniei – care nu respectă deloc acțiunile umane – și că există un drept natural de origine divină ce impune egalitatea și respectul față de persoana privată. În această privință el se află destul de apropiat de ideile lui Cicero.

Gîndirea lui Jean Bodin se impune însă printr-o trăsătură singulară care face din el, alături de Marsilio de Padova, Dante și Machiavelli, inițiatorul teoriei moderne asupra statului : definirea puterii politice ca o formă necesară a existenței sociale. El nu își pune întrebări – ca Sfîntul Augustin sau Toma de Aquino – asupra originii (divine sau naturale) a republicii (a se înțelege „stat", societate organizată din punct de vedere politic) ; problema regimului bun este pentru el secundară. Jean Bodin consideră că existența unei puteri publice unificate și unificatoare reprezintă o certitudine a oricărei societăți istorice și își pune întrebări asupra caracteristicilor esențiale ale acestei puteri. Răspunsul său este clar și solid : *puterea suverană* exercitată de „un guvern echitabil format din mai multe familii". Acesta ar fi „statul republică" ; mai pe scurt, Statul.

Trebuie să remarcăm mai întîi că statul presupune existența „familiilor" ; „familii" plasate sub autoritatea paternă, ea însăși aflîndu-se sub autoritatea puterii suverane în ce privește afacerile publice ; puterea statului este exercitată deci asupra unor subiecți liberi care nu sînt nici sclavi, nici servitori. Termenul de *suveranitate* trebuie înțeles în accepțiunea sa cea mai riguroasă :

- puterea suverană a statului e *absolută* – ea comandă, dar nu este comandată ; ea nu depinde de nimeni și de nimic – nici de Dumnezeu, nici de natură, nici de popor ; nu are nevoie de nici o fundamentare ;
- este *indivizibilă* – în acest sens, e *unică* prin esența sa și, chiar dacă este exercitată prin împuternicire, este de fiecare dată întreagă ;
- este *permanentă* – ea nu suferă din cauza vicisitudinilor vieții și, din acest motiv, este transcendentă. Pe scurt, ea *există* – așa cum, după cum afirmă teologii, Dumnezeu există.

Statul reprezintă centrul puterii suverane, punctul central al ordinii publice. Această ordine este un punct esențial, e definită de legi care, în funcție de necesitate, hotărăsc aspectul public al normelor existenței sociale : statul dă legile și tot el le abrogă. Statul hotărăște pacea sau războiul, conduce administrația, judecă, grațiază, bate monedă și ia impozite. Chiar dacă afirmațiile din urmă înscriu concepțiile lui Bodin în sfera deja cunoscută a celor ale lui Philippe le Bel, teoria asupra puterii legislative marchează o ruptură profundă : în justiție, legea – ca normă – se deosebește de drept : ea este superioară dreptului cutumier, exterioară dreptului natural. *Separarea statului de societate* – piesă importantă a teoriei moderne asupra statului – este în curs de a se realiza...

Cine este, totuși, „deținătorul" statului? Pentru a răspunde la întrebare, Bodin recurge la tradiție. Există, constată el, republici democratice, aristocratice sau monarhice. Este acest fapt un regres? este statul pînă la urmă dependent? Nicidecum, dacă luăm în considerare faptul că Bodin face distincție între *stăpînire* și *putere*, între *stat* și *guvernare*. Puterea suverană e fie poporul, fie o parte din el, fie un individ – nu poate exista în nici un caz un statut mixt în maniera lui Cicero sau Toma de Aquino. Această putere care face legile, decide și asupra modalității aplicării lor. Pentru a se manifesta, puterea trebuie să se transforme în instituții empirice avînd sarcina să guverneze. O asemenea distincție nu prezenta interes pentru Machiavelli, care de la bun început a supus puterea statului incertitudinilor istorice ale Principelui. Principele este abstract prin definiție : el constituie o *formă* ce se realizează într-un tip sau altul de guvernare al cărui destin e trecător. Bodin examinează diferite tipuri de combinații posibile, mergînd de la democrația regală (*cezarism*) la monarhia populară (în care suveranul dictează misiuni de guvernare unor instituții populare) ; el nu își ascunde preferința pentru monarhia regală, ce guvernează „supuși liberi" ce știu să-și exprime opiniile, spre deosebire de conducerea seniorială sau cea tiranică. Atunci cînd este vorba de diferitele puteri, Bodin insistă asupra importanței obiceiurilor și a moravurilor strîns legate de „natura popoarelor".

Bodin nu revine însă asupra a ceea ce este pentru el esențial : suveranitatea absolută a statului, principiu necesar și transcendent al societății ca republică.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Jean BODIN (1529–1596), les six livres de *La République* (1576), Fayard.
P. Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVI–e siècle*, Vrin, 1951.
J.-J. Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, t. I : *De la Cité-État à l'apogée de l'État – nation monarchique*, Payot, 1979.
B. Barret–Kriegel, *Les historiens et la monarchie*, t. IV : *La République incertaine*, PUF, 1989.
S. Goyard–Fabre, *Jean Bodin et le droit de la République*, PUF, 1989.
E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, Gallimard, 1989.
J. H. Franklin, *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, PUF, 1993.
O. Beaud, *La puissance de l'État*, PUF, 1994.
Y. C. Zarka (dir.), *Jean Bodin*, PUF, 1996.

2/ Despre fundamentarea suveranității : dreptul natural și teoriile contractului social

Autosuficiența suveranității postulate de Bodin nu permite ridicarea unei probleme. Dacă ea conferă un statut formal puterilor centrale, așa cum erau ele exercitate la începutul epocii clasice, în schimb, abandonează problema celei mai bune guvernări. Or, în acel sfîrșit de secol XVI și în secolul următor, chestiunea politică devine din ce în ce mai presantă.

Dificultăților politice provocate de conflictele religioase li se adaugă problemele provocate de mutațiile profunde ce au avut loc în societățile europene : accentuarea realităților „naționale" care impun, pe de o parte, o strictă delimitare a puterii statale legitime și, pe de altă parte, redefinirea ordinii „internaționale", răsturnarea raporturilor sociale ca urmare a transformărilor economice și noii concepții asupra existenței sociale ce începe să se contureze, revoluționarea imaginii despre om și natură datorată progreselor matematicii și fizicii. Atunci cînd, în 1637, Descartes își propune să facă din om „stăpînul și posesorul naturii", el enunță fără îndoială maxima acestei noi stări de spirit.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

P. Hazard, *La crise de la conscience européenne* (1680–1715), 3 vol., Boivin, 1934–1935. – *La pensée européenne au XVIII–e siècle*, 3 vol., Boivin, 1945.
L. Strauss, *Droit naturel et histoire* (1949) ; Plon, 1954.
R. Derathé, *Jean–Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, PUF, 1950.
E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Fayard, 1970.
R. Mandrou, *Europe „absolutiste". Raison et raison d'Etat, 1649–1675*, Fayard, 1977.
R. Kosellek, *Le règne de la critique* (1959), Minuit, 1979.

A/ GROTIUS, UN „DESCARTES AL POLITICII" : STATUL CONTRACTUAL

Aportul juristului olandez, care a publicat în 1652 la Paris *De jure belli ac pacis*, se referă în primul rînd la dreptul internațional : el expune elementele unui drept universal ce urmărește definirea principiilor care trebuie să regleze relațiile dintre state atît pe timp de pace cît și pe timp de război și, în acest context, să protejeze indivizii angajați în conflicte.

Dar, tocmai o asemenea preocupare îl ajută pe **Grotius** să pună bazele universalității dreptului pe însăși *natura* omului, termenul de natură fiind înțeles, în afara oricăror considerente morale sau generice, în accepțiunea sa rațională. Subiectul și substanța legii este individul natural, așa cum l-a creat Dumnezeu în perfecțiunea sa, și va rămîne așa indiferent de obiceiurile locale și de drepturile pozitive specifice.

Individul e atras de semenii săi și este dotat cu voință. Însușirile acestei naturi, pe care nici Dumnezeu nu le poate schimba, pot fi influențate fie prin raționament, fie prin cercetarea principiilor constante care au guvernat sau guvernează națiunile. Ele se rezumă la cîteva date simple : respectul față de viață și proprietate ; respectarea cuvîntului dat și a angajamentelor și contractelor fără de care nu există societate stabilă ; compensarea prejudiciului cauzat de inadvertență sau rea–voință. Astfel, Grotius înlocuiește schemele organiciste sau comunitare (de la *jus gentium* – adică „dreptul oamenilor" – ciceronian, la „corpul mistic" creștin) și teoriile actului fondator (ale lui Machiavelli și Bodin) cu o perspectivă care asigură continuitatea dreptului privat, ce decurge firesc din natura umană, cu dreptul public. Societatea politică, efect al sociabilității, este o *realizare* a legii naturii. Printr-un contract, membrii societății decid de bunăvoie să încredințeze autoritatea publică unei instanțe suverane și permanente, care are misiunea de a asigura pacea și concordia. Totuși, de această suveranitate nu se leagă nici o transcendență : spiritul juridic al lui Grotius identifică într-o oarecare măsură societatea cu statul, deținătorii suveranității fiind, prin contract, proprietarii autorității publice, așa cum membrii colectivității sînt proprietarii unui patrimoniu. Din momentul în care nu mai pot fi identificați cu voința colectivității, datorită comportamentului lor, contractul e rupt și împotrivirea acesteia este legitimă.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Hugo GROTIUS (1583–1645), *Du droit de la guerre et de la paix*, (1625), Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1984, 2 vol.

B / THOMAS HOBBES : DUMNEZEUL MURITOR ȘI LIMITELE SALE

Dacă aportul lui Grotius la modernitate consistă, în special, în rolul pe care îl conferă individului, relația lui **Hobbes** cu propria-i epocă este mai strînsă : fiind filosof, concepția sa politică se articulează cu ontologia sa și aceasta se inspiră direct din noua fizică a lui Galilei și din mecanismul său. Teoriile mișcării și cele ale corpului îl determină să înțeleagă omul ca pe o *mașină naturală* supusă strictei înlănțuiri a cauzelor și efectelor, avînd însușirea – naturală și ea – de *a dori* și de *a acționa*, adică de *a delibera* și de a *se mișca* în funcție de acel dat primordial care este *dorința*. Omul, individualitatea corporală, e, în mod esențial, *putere* : acesta este punctul de plecare al lucrării intitulate *Leviathanul*, publicat în 1651, la doi ani după executarea lui Carol I în Anglia.

Astfel, în *starea naturală*, oamenii, dispersați, sînt puteri puse în mișcare de dorință, pe care nimic nu îi poate opri – fiind în întregime liberi – decît poate incapacitatea materială, ce ar putea să le înfrîneze dorința. În conformitate cu același statut – care exclude orice idee de sociabilitate (binevoitoare) și de armonie cu mediul –, omul, fiind o mașină sensibilă, are sentimente în care predomină invidia și teama, mai ales teama față de suferință și de moarte. De aici, dacă starea naturală – stare mecanică – e „legea lupilor", rezultă că ea este totodată și, în mod contradictoriu, libertate deplină și teroare constantă : ea este de nesuportat.

În această optică – realistă și eliminînd, în numele fizicii corpurilor, orice considerație de ordin moral –, nimic din starea naturală nu pare să pregătească starea de societate : aceasta din urmă, nefiind nici de inspirație divină nici un dat natural, este produsul unui *artificiu*. Iată că Th. Hobbes plasează chiar în interiorul ființei *autonomia politicului*, pe care o presimțea Marsilio de Padova, pe care o justifica aducînd „probe

istorice" Machiavelli și pe care o deducea Jean Bodin : ordinea politică nu poate fi decît produsul unei decizii colective, al unui *calcul* ce dă naștere unui *artefact*. Deoarece starea naturală e insuportabilă, pentru că dorința de putere și dorința de a trăi, de a trăi în pace, se contrazic, capacitatea deliberativă, proprie omului, îi dictează să construiască o instanță superioară avînd drept scop impunerea unei ordini menite să elimine violența naturală și să înlocuiască războiul tuturor împotriva tuturor cu pacea pentru toți...

Pentru a pune capăt violenței născute din exercitarea puterilor nelimitate prin definiție, este nevoie de o putere care să nu cunoască limite. Aceasta înseamnă că instaurarea societății politice – *common – wealth, civitas*, societate civilă – în stat presupune ca înșiși cetățenii, de comun acord, să renunțe în întregime la puterea lor individuală și să o transfere autorității publice. *Suveranitatea* unică și indivizibilă a statului e absolută, *nelimitată* : singura obligație pe care o are, prin contract, este asigurarea liniștii și a bunăstării contractanților. Acesta e dumnezeul muritor, Leviathanul, monstrul din legendele feniciene evocat de Biblie pentru a exprima forța corporală căreia nimic nu-i rezistă. De data asta, laicizarea completă a *plenitudo potestatis* a teologilor se împlinește în noțiunea însăși de Stat.

Ordinea politică pune capăt luptei pe viață și pe moarte : e suficient ca membrii unei colectivități să recunoască suveranitatea absolută a unei „persoane morale" ce își exercită puterea prin intermediul unor hotărîri care îi aparțin în totalitate și a unor legi pe care le impune drept principii necesare în organizarea republicii. Aceasta e sensul *hotărîrii deliberate* instituite de stat : să lase moartea pe seama mecanismelor naturale și să construiască o logică a existenței colective care să prezerve viața. La fel ca la Bodin, este vorba de o logică, nu de o teorie a bunei guvernări ; chiar dacă Hobbes manifestă o preferință personală pentru monarhie, el nu consideră decisivă problema tipului de regim ce deține suveranitatea, cu condiția ca ea să fie exercitată pe deplin. Căci – spre deosebire de Bodin – Hobbes nu face diferența dintre esența (sau forma) suveranității – forța sau măreția – și exercitarea ei empirică – puterea sau guvernarea. Fără îndoială că o asemenea „confuzie" a atras după sine reprosul că ar fi promotorul absolutismului regal – lucru neadevărat : analiza drepturilor și îndatoririlor instanței supreme dovedesc acest lucru.

În realitate, Leviathanul, fie el monarhic, oligarhic sau democratic, are doar drepturi : din momentul cînd a fost instituit, el nu mai poate fi contestat în nici un fel de către cei ce l-au dorit (minoritatea trebuind să se supună majorității) ; el este cel ce „hotărăște ce trebuie făcut pentru

păstrarea păcii și pentru apărarea supușilor... și tot el stabilește doctrinele ce trebuiesc impuse acestora", el deține „dreptul de a publica reguli care să garanteze proprietatea particulară a supușilor în așa fel încât nimeni să nu poată să și-o însușească fără a fi pedepsit", dreptul de a „face justiție", dreptul de a „decide războiul sau pacea..., și de a-și alege consilierii și miniștrii pentru situațiile amintite", dreptul de a recompensa și de a pedepsi după bunul plac" cît și dreptul „de a conferi onoruri și ranguri" (p. 187 din ediția Tricaud). Hobbes a fost atît de conștient de caracterul excesiv al acestor dispoziții, încît a precizat că, oricît de represivă ar fi, „puterea suverană este mai puțin dăunătoare decît absența ei".

E o alternativă ce seamănă cu aceea propusă de Platon în *Republica* : ne supunem unei gîndiri drepte sau optăm pentru nedreptatea ce decurge din „bunul plac". Oricum, acest dumnezeu este muritor : cazul cel mai banal al dispariției sale ar fi distrugerea de către o altă putere suverană ; dar el mai poate muri și dacă, în ciuda coman-damentelor pe care le impune și a coerciției pe care o exercită, nu e capabil să-și îndeplinească misiunea ce i-a fost dată, aceea de a garanta securitatea supușilor săi, dreptul lor inalienabil la viață și la libertățile personale, așa cum au fost definite de către legile civile.

Căci, oricît de riguros și de cuprinzător ar fi pactul instituit, el nu poate face ca indivizii să piardă ceea ce le aparține prin natura lor. Dacă este de la sine înțeles că libertatea de acțiune e autorizată de stat, nu este exclus ca supușii, oricare ar fi ordinele suveranului, să renunțe la apărarea propriului corp și să accepte „să-și facă rău lor înșile" sau să facă rău altuia, dacă așa consideră util, de exemplu în război (pp. 230 – 231). Sînt disfuncționalități ce nu țin de domeniul dreptului, ci de fapte. Mai mult chiar – și este un lucru atît de evident încît Hobbes nu consideră necesar să insiste –, ține de logica de ansamblu faptul că statul este stăpînul spațiului public și că el stabilește dimensiunea acestuia, dar mai subzistă și un spațiu privat important în care acționează libertatea de spirit a supușilor. Avem de a face cu un fapt real :

> „În cazul în care suveranul nu a prescris o regulă, subiectul are libertatea de a acționa sau de a se abține, așa cum crede de cuviință. Astfel, această libertate este aici mai largă, acolo mai restrînsă, într-un moment mai mare, în altul mai puțin mare, după cum consideră că este mai avantajos deținătorii suveranității" (p. 232).

Concepția politică a lui Th. Hobbes se arată, deci, mult mai subtilă decît pare la prima vedere. Avînd ca punct de plecare o concepție individualistă și realistă despre om, recuzînd orice presupunere morală, ea se străduiește să înlăture ceea ce este în concepția sa răul cel mai

mare : războiul civil. În acest scop, sînt analizate condițiile ce favorizează instaurarea unui regim politic stabil.

Comunitatea trebuie să dorească instituirea unui principiu suveran, atotputernic, neînțelegînd prin aceasta unul despotic, și să fie de acord să se supună legilor civile și deciziilor impuse de puterea suverană. Problema politică a bunei înțelegeri și a liniștii fiind astfel reglată, supușii vor putea să se dedice în libertate activităților despre care ei cred că le aduc mîntuirea și satisfacția empirică.

Concepția aceasta conține un răspuns și un proiect în același timp : un răspuns – strict politic – la problemele pe care le-au ridicat și pe care le ridică războaiele, rezultate din conflictele religioase în regatele din Europa occidentală ; un proiect – ce ține seama de transformările ce au afectat condițiile de producție agricolă și manufacturieră, comerțul și piața muncii –, al unei societăți care, reglîndu-și printr-o logică strictă problema *formei* politice, lasă indivizilor grija de a-și regla viața privată și de a-și folosi liber propriile capacități.

Astfel, după părerea lui Pierre Manet, Hobbes poate fi considerat într-o oarecare măsură, dincolo de orice paradox, drept un fondator al liberalismului : „legea promulgată de suveran este doar un artificiu ce îi împiedică pe oamenii – atomi să se ciocnească unii de alții dar nu și să se miște ; ea seamănă cu un gard care te împiedică să te rătăcești pe cîmpul vecinului, însă nu te împiedică să mergi pe drum ... Legea este un artificiu uman ; e exterioară fiecăruia dintre noi, ea nu transformă, nu informează atomii individuali cărora se mărginește să le garanteze coexistența pașnică" *(Dictionnaire des œuvres politiques)*.

Permite opera lui Hobbes stabilirea, pornind de la libertatea de conștiință, unei distincții între totalitarism și autoritarism? Acest lucru ni-l sugerează Kosellek în lucrarea intitulată *Le règne de la critique* (1959). Făcînd distincție între autoritate și adevăr, Leviathanul lui Hobbes ne interzice să identificăm totalitarismul cu autoritarismul : „Nu adevărul, ci autoritatea face legea". Obsedat de grija de a scăpa de războaiele civile, pe care le percepe înainte de toate ca pe niște războaie religioase, Hobbes separă conștiința de acțiune și justifică statul absolut. Decizia politică a principelui devine lege fără să facă referire la conștiință : „Hobbes introduce statul ca pe un dat ce scutește con-vingerile private de repercusiunile lor politice". Pacea pune capăt războiului dintre conștiințe născut din otrava doctrinelor rebele, una susținînd că fiecare poate judeca acțiunile bune și rele, iar cealaltă că ceea ce face fiecare împotriva propriei conștiințe este un păcat". Gîndirea lui Hobbes pune bazele statului absolut.

În măsura în care omul, în calitatea lui de supus, se achită de sarcinile sale, suveranul nu mai este interesat de viața lui privată și de convingerile lui intime. Hobbes construiește astfel un sistem ce nu neagă particularitatea fiecăruia : mai mult decît atît, pornind chiar de la această particularitate, el justifică absolutismul.

Kosellek demonstrează totuși că Hobbes deschide în mod involuntar și paradoxal o breșă ce va fi punctul de plecare specific al epocii luminilor. Statul a creat o nouă ordine, căreia i-a devenit apoi victimă. Omul este tăiat în două, o parte privată, o parte publică, și, dacă acțiunile sale sînt supuse fără excepție legii statului, forul său interior rămîne liber, *„in secret free"*. Dar forul interior concesionat de stat și rezervat omului în calitatea sa de om e un „focar de tulburări". În mod cert el este o necesitate constitutivă a statului absolut, „dar el supraviețuiește ca un rest neînvins". Situația de pornire o dată uitată, mai ales războaiele religioase, „acest rest neînvins" va pune în discuție imoralitatea rațiunii de stat și se va transforma în instanță morală distinctă avînd chiar pretenția să devină titular al unor drepturi și cetățean. În regimurile liberale, forul interior nu mai este suprimat de stat, el revendică libertatea religioasă, libertatea de conștiință și cea de opinie, ca drepturi, și pretinde protejarea emancipării personale și a vieții private. În afară de aceasta, ca o continuare, el va include în categoria libertăților publice exprimarea unor convingeri singulare și, în consecință, va cere organizarea atentă a pluralității și a diversității particularităților. Autoritatea nu se mai dovedește suficientă pentru a face legea, e nevoie de consimțămîntul supușilor, ba chiar și de participarea cetățenilor. Principiul neutralității statului își schimbă astfel sensul, prefigurînd statul liberal.

Dar, continuă Kossellek, apelul la „consimțămînt" poate să mai capete și un alt sens. El examinează rădăcinile totalitarismului în lumina unui alt paradox : dacă pentru Hobbes subordonarea moralei față de politic devine o regulă, pentru Rousseau morala și politica trebuie să fie legate, fiind postulată și unitatea dintre om și cetățean. Însă această „totalitate rațională" are și o lacună : ca om, cetățeanul nu știe niciodată cînd și cum forul său interior coincide cu voința generală ; este, deci, nevoie de o „perpetuă corecție a realității indivizilor ce nu sînt încă integrați în colectiv". Rousseau se îndreaptă, așadar, spre calea statului total și a revoluției permanente, care „vrea să integreze forul interior al particularului pe care Hobbes l-a scos de sub influența statului". Kossellek și Karl Popper consideră că, în dorința de a remedia relele absolutismului, Rousseau propune o identitate iluzorie, o unicitate fictivă, între convingere și acțiune : „pentru a menține iluzia drept realitate, sînt perpetuate mijloacele de identificare : teroarea și ideologia".

Abil, Leviathan rezolvă problema războiului pretinzînd o supunere exterioară absolută, dar se oprește la granițele intimității, lăsînd individului grija de a gîndi și de a crede așa cum i se pare mai convenabil. Ideologic, totalitarismul pornește de la aceleași premize războinice (lupta de clasă sau de rasă), dar el nu caută pacea, ci suprimarea conflictelor în puritatea unei societăți rasiale sau în transparența societății fără clase.

De atunci, soluția diferă : cea a lui Leviathan nu este suficientă. Statul totalitar trebuie să pretindă nu numai supunere, ci și adeziune. Nu numai autoritatea, ci și adevărul face legea, și acest adevăr este unic. Forța înseamnă a pune stăpînire pe om și a extirpa din conștiința sa toate convingerile ce contravin legilor obiective, cu scopul de a construi un om nou. Statul totalitar e legat de o ideologie concepută ca o religie laică. Nazist sau stalinist, statul totalitar, contrar lui Leviathan, pretinde nu numai supunere, el pretinde credință.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Thomas Hobbes (1588–1679), *Leviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile* (1651), tradus de F. Tricaud, Sirey, 1971.

R. Polin, *Politique et philosophie chez Hobbes*, PUF, 1952.

R. Kossellek, *Le règne de la critique*, Minuit, 1959.

G. B. MacPherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke* (1962), Gallimard, 1971.

P. Manent, *Naissances de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, 1977.

F. Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, PUF, 1988.

A. –L. Angoulvent, *Hobbes et l'état baroque*, PUF, 1992.

L. Jaume, *Hobbes et l'État moderne*, PUF, 1986.

Y. C. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, 1995.

M. Oakeschott, *De la conduite humaine*, PUF, 1995.

P. Pasquino, „Thomas Hobbes, la condition naturelle de l'humanité", în *Revue française de science politique*, aprilie 1994.

C/ „O FILOSOFIE POLITICĂ GALILEIANĂ"[1] : SPINOZA

Gîndirea politică a lui **Spinoza** continuă și în același timp se îndepărtează de cea a lui Hobbes ; ea este cuprinsă în două texte scurte, *Tractatus theologico-politicus*, publicat în 1670 și *Tractatus politicus*, lucrare neterminată și postumă. Cu toate acestea, influența sa asupra secolului luminilor, și chiar dincolo de acesta, a fost considerabilă, chiar dacă s-a manifestat indirect. Ceea ce a fecundat spiritele libere a fost ansamblul doctrinei, prin coerența și forța sa demonstrativă : acestea se inspiră din ea – în secret, în secolul al XVIII–lea, căci Spinoza a fost autorul blestemat citat doar pentru a i se denunța caracterul diabolic și ale cărui opere circulau pe ascuns – pentru a combate tradițiile religioase și puterile ce se revendicau din dreptul divin.

Eficacitatea doctrinei lui Spinoza în domeniul ideilor politice ține de faptul că ea prezintă un sistem, *Etica* (lucrare postumă și ea) – ontologie, teorie a cunoașterii, a pasiunii și a acțiunii – care pune bazele ideii conform căreia conduita, atît individuală cît și cea colectivă, nu ține de convingerea religioasă, nici de convingerile morale sau de aranjamentele empirice, ci de *raționalitatea strictă*, cea la care recurg matematicienii și fizicienii în cercetările lor.

În aparență, *Traité théologico-politique* e o carte de exegeză biblică. Obiectivul său era, de fapt, să stabilească deosebirea dintre domeniul credinței și cel al rațiunii și să stabilească – în contradicție cu Hobbes, pentru care suveranul politic era și o autoritate teologică – faptul că, într-o cetate organizată în funcție de ceea ce este util pentru cei ce o locuiesc, „trebuie să i se dea fiecăruia dreptul de a gîndi ce vrea și de a spune ceea ce gîndește" (Garnier – Flammarion, 1975, p. 336).

Spinoza arăta că o lectură a Bibliei care să aibă ca scop aflarea adevărului trebuie să urmeze strict textul, să facă o critică istorică și să excludă procedeele interpretative ce recurg la un *sens* exterior textului, despre care se spune că a fost revelat, el fiind doar un produs al imaginației. De altfel, interpretarea nu prea servește credința, iar „adevărurile" descoperite nu prezintă nici un interes pentru omul credincios, căci acesta caută milostivenie și salvare (*ibid.*, p. 254) : „Nici Sfînta Scriptură nu trebuie să se supună rațiunii, nici rațiunea Sfintei Scripturi".

Teologia și filosofia sînt două regate separate : prima este smerenie și supunere, cea de-a doua – adevăr și înțelepciune. Rezultă că aplicarea

[1] Titlu dat de Marianne SCHAUB contribuției consacrate lui Spinoza în *Histoire de la philosophie*, coordonată de François CHÂTELET (Hachette, 1973, t. III, reed. prescurtată, Bruxelles–Paris, Marabout, 1979 t. II).

teologiei la problemele politice dezvoltă spiritul supunerii în detrimentul celui de libertate.

Căci, din mers, Spinoza a dezvoltat o teorie a dreptului natural și a notat că „nimeni nu știe, prin natura sa, că trebuie să se supună lui Dumnezeu ; nici măcar rațiunea nu ne ajută în această problemă" (*ibid.* p. 271). Și, de acord cu Hobbes, el a stabilit că *fiecare om, ca ființă naturală, este dorință și putere* („fiecare lucru, atît cît poate, se străduiește să persevereze în ființa sa") ; dar, spre deosebire de Hobbes, el constată că nimic din exterior, nici o altă putere, nu ar putea să limiteze sau să suprime dreptul suveran al dorinței. Dreptul politic nu poate fi decît o prelungire a dreptului natural. El poate fi o continuare a acestuia doar în măsura în care individul consideră că îi este util în satisfacerea pasiunilor sale „de a trăi în conformitate cu legile și poruncile rațiunii, acestea tinzînd în exclusivitate spre ceea ce este realmente util pentru oameni" (*ibid.*, p. 263). Nu va putea fi deci niciodată vorba de un contract sau de un pact de renunțare la puterea individuală : recunoașterea unei instanțe superioare este, întotdeauna, întîmplătoare și provizorie ; ea e rezultatul unui calcul rațional și „dacă dispare utilitatea, dispare și pactul, el nemaiavînd nici o putere" (*ibid.*, 265).

Asimilarea dreptului cu forța – care se înscrie în demonstrația realistă și deterministă a *Eticii* –, afirmarea continuității dorinței în rațiune (înțeleptul nu e mai puțin pasionat decît nechibzuitul), definirea omului ca o putere individuală ireductibilă îl determină pe Spinoza să definească „știința politică", în *Traité politique*, drept o punere în aplicare a raționalității de tip galileian. Originalitatea analizei constă în faptul că Spinoza prezintă portretul fizic al societății politice. Eliberat de perspectivele morale, respingînd orice fel de finalism și de antropomorfism, el consideră societatea un corp format dintr-un ansamblu de corpuri individuale, posedînd el însuși o individualitate proprie. Această apartenență are pentru individ o utilitate dublă : pe de o parte, ea își sporește puterea combinînd-o cu alte forțe în interiorul unei puteri crescute din punct de vedere cantitativ și al complexității ansamblului ; pe de altă parte, articularea mecanismului dorinței cu cel al legii civile se poate face în așa fel, încît să fie asigurată îmbinarea eficace a puterii și a forței raționale în individ. Statul nu are ca scop suprimarea pasiunilor sau reducerea lor prin obediență : funcția sa este aceea de a le modifica efectele prin ajustare în beneficiul ambelor părți.

Discuțiile legate de regimurile bune și regimurile rele sînt simple abstracțiuni dacă este ignorat determinismul natural. În fond, felul regimului are o importanță secundară ; important e să „pună în mișcare" un număr cît mai mare de indivizi prin activitatea sa legislativă,

judiciară și administrativă. Acestea sînt garanțiile pe care trebuie să le dea un stat durabil și puternic ; aceasta este, de asemenea, modalitatea de a orienta interesele particulare spre folosul colectiv și de a determina forța pasiunilor să participe la creșterea puterii omenești. Dacă meritele unui regim se măsoară prin numărul din ce în ce mai mare de cetățeni ce se asociază la gestionarea ordinii politice – în acest caz termenul *cetățeni* este *opus* celui de supuși –, dacă dreptul politic înfăptuiește în mod real dreptul natural, atunci societatea astfel organizată se va afirma ca o societate a libertății, a gîndirii, dar și a inițiativei, a construcției, a comerțului – nu în funcție de un scop exterior, ci pentru că activitatea fără constrîngeri înseamnă afirmarea omului și a rațiunii. În aceste condiții, pe care doar democrația le poate împlini și pe care tirania le interzice, omul este un dumnezeu pentru om.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

SPINOZA (1632–1677), *Traité théologico–politique* (1670), *Traité politique* (posthume), in *Œuvres complètes*, La Pléiade, 1954.
– *Ethique* (1677), PUF, 1993.
Martial Gueroult, *Spinoza*, Aubier–Montaigne, 1974.
G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Minuit, 1981.
E. Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, 1985.
Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Le Seuil, 1991.
R. Misrahi, *Ethique philosophique, et théorie de l'Etat*, Gallimard, 1978.
A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Kimé, 1994.
P. –F. Moreau, *Spinoza, expérience et éternité*, PUF, 1994.

D/ DREPTURI NATURALE ȘI SOCIETATE POLITICĂ : JOHN LOCKE

Spinoza elogiază Amsterdamul și prosperitatea sa realizată într-o atmosferă de libertate : la orizonturile gîndirii sale se profila republica Țărilor de Jos, cu gălăgioasele-i discuții politico–religioase și angajată

deja în modernitatea comercială și manufacturieră. Opera politică a lui John **Locke** este contemporană cu cea de-a doua revoluție engleză (1689) – soldată cu căderea definitivă a regimului dreptului divin și cu instaurarea unui fel de monarhie constituțională ; întocmai ca Hobbes și Spinoza, Locke s-a inspirat din noul spirit ce se bazează doar pe inteligența naturală și pe experiență, ținînd cont de transformările intervenite la sfîrșitul secolului precedent pe piața muncii și în structura proprietății și a comerțului. Dar, chiar dacă Locke îl respinge vehement pe John Filmer, teoretician al absolutismului regal și al dreptului divin, el se opune și „contractului de supunere" care, după opinia lui Hobbes, duce la instituirea Leviathanului.

Filosof ce dezvoltă o teorie a cunoașterii de un empirism moderat (toate cunoștințele se bazează pe experiență, dar și pe capacitatea reflexivă a înțelegerii umane), el își întemeiază cercetarea politică pe o concepție bazată pe drepturile naturale, amintind de Grotius. În *starea naturală* – expresie ce, la Locke, face trimitere cînd la un concept – limită, ca la Hobbes și în curînd la Rousseau, cînd la o perioadă istorică primitivă, reperabilă la indienii din America, („starea de sălbăticie" după Rousseau) – *ființele* create de Dumnezeu *sînt libere* : pămînturile sînt libere, animalele sînt libere și oamenii sînt liberi ... Pentru oameni, creați în așa fel încît să fie capabili de cunoaștere, de a-și exprima gîndurile, de a munci, această libertate înseamnă dreptul natural (sau originar) de a dispune de propria viață și de capacitatea de a se exprima după bunul plac, de a vîna, de a ocupa un teritoriu pe care să-l muncească pentru a supraviețui. Ei sînt egali unii față de alții, atîta timp cît nu există între ei nici o diferență naturală care să permită unora să limiteze libertatea altora. Ei formează astfel familii și efectuează după bunul lor plac schimburile pe care le consideră profitabile. În acest stadiu, pentru a-și regla mai bine viața își fac promisiuni mutuale – pe care le respectă în mod firesc, din moment ce, fără acest respect, folosirea cuvîntului își pierde orice semnificație. Folosirea monedei va facilita schimburile de bunuri. Din acel moment, oamenii nu se mai limitează la cei cîțiva acri de pămînt necesari pentru supraviețuirea unei familii. Societatea oamenilor devine mai complexă și apare riscul din ce în ce mai mare al unor *conflicte*.

Conflictele cele mai cunoscute și cele mai păgubitoare au la origine prejudiciile față de dreptul fiecăruia de a dispune de propria viață, de a-și însuși bunuri și de a pretinde respectarea angajamentelor luate. Fără îndoială, cel prejudiciat poate să-l pedepsească în mod legitim pe cel vinovat și să-l constrîngă să repare prejudiciul. Dar, în afară de faptul că această procedură riscă să producă o suită infinită de violențe,

ea este, în mod empiric, de neaplicat ; așa cum notează Locke, răufăcătorii sînt, în general, mai robuști și mai vicleni decît cea mai mare parte a proprietarilor. Trebuie deci ca toți cei ce doresc realizarea deplină a principiilor dreptului natural, adică dezvoltarea liberă a fiecăruia, să se asocieze și să înființeze o instanță care să aibă ca scop organizarea societății după niște reguli comune și folosirea unor metode convenabile pentru a le aplica. Totodată, această instanță trebuie să fie „adaptată". Locke nu-l scutește de sarcasme pe Hobbes, căruia îi reproșează că a construit un Leviathan „excesiv" : „Înseamnă cu siguranță să ne imaginăm că oamenii sînt nebuni : preocupați de pagubele provocate de vulpi și nevăstuici, ei sînt în schimb încîntați și chiar convinși că este o fericire să fii devorat de lei".

Proprietarii – proprietatea asupra pămînturilor, a uneltelor nefiind, în opinia lui Locke, altceva decît o prelungire naturală a dreptului omului de a dispune liber de propria ființă, de propria activitate, într-un cuvînt de munca sa – se reunesc deci și se înțeleg asupra *definirii puterii publice însărcinată cu realizarea dreptului natural*. Această putere este suverană, în sensul că cei ce au instituit-o trebuie să-i dea ascultare și să o sprijine. Ea are trei sarcini : legislativă, fixează regulile aplicării suveranității – legile organice ale statului sau constituția – și definește legile care guvernează dreptul public și dreptul privat, cu perspectiva aplicării drepturilor naturale particularităților empirice ale societății ; judecătorească, sancționează încălcarea legilor și se străduie să facă să domnească regulile ce decurg din aceleași depturi naturale, folosind forța publică pentru ca sancțiunile și reparațiile daunelor să devină efective și, în sfîrșit, de conducere : decide pacea și războiul, ia hotărîrile administrative necesare salvării colectivității, securității cetățenilor și protejează activitățile lor libere.

Acordul de instituire a puterii publice, a Statului, este foarte diferit de cel imaginat de Grotius și de cel prescris de Hobbes. Primul imaginează un contract care, pe de o parte, îi leagă pe cetățeni între ei, și, pe de altă parte, pe cetățeni de instanța superioară ; cel de-al doilea îl concepe ca pe o renunțare integrală, care îi obligă pe supuși, dar nu implică nici o obligație din partea statului. Locke se deosebește prin faptul că pentru el societatea ca atare – în starea naturală – posedă capacitatea de a se organiza în mod armonios fără să fie nevoie să se recurgă la ordinea politică. Ceea ce obligă totuși ca ea să fie instaurată, e *neputința* societății atunci cînd ordinea naturală este amenințată de dușmani interiori sau exteriori. Drepturile naturale nu au forță : trebuie să se instituie o putere menită să le denunțe și să le dea o formă – să le dea *putere de lege* – și să le impună efectele – prin coerciție.

Principiul Stat este deci necesar – cu aparatul său legislativ, judiciar, polițist și militar –, dar el e o formă goală. Cetățenii – proprietari sînt cei ce decid natura corpului legislativ și a guvernării și asupra acelora dintre ei în care au încredere că vor îndeplini aceste sarcini. Deci regimul depinde de ei – el va dura atît cît va servi binele public. Statul și-a ratat misiunea și contravine drepturilor naturale? Atunci este sarcina cetățenilor să declanșeze „insurecția sacră" și să-și creeze un guvern decis să facă din stat o putere pusă în serviciul libertăților înscrise în fiecare individ.

Opera politică a lui John Locke a avut o influență considerabilă asupra *inteligheției* europene. Voltaire îi va face o propagandă înflăcărată, cu atît mai mult cu cît Locke este unul din marii teoreticieni și apărători ai toleranței, valoare cheie a secolului al XVIII–lea. Claritatea, concizia, dar și moderația și grija sa față de experiența comună au făcut din el un instrument de luptă împotriva tiraniei religioase și politice. Cele două declarații asupra drepturilor omului, cea americană din 1787 și cea franceză din 1789, l-au avut ca sursă de inspirație. Nenumărate formule din diferitele constituții ale Primei Republici îi aparțin. Cu lucrarea intitulată *Le deuxième traité du gouvernement civil* (1690), John Locke conferă statului modern putere suverană și legislativă și unitatea unei multiplicități a „subiectelor libere", formula liberală, tot așa cum Hobbes, cu patruzeci de ani înainte, a prezentat formula autoritară.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

John LOCKE (1632–1704), *Deuxième traité du gouvernement civil*, 1690, Vrin, 1967 și Garnier–Flammarion.
R. Polin, *La politique morale de John Locke*, PUF, 1960.
Ch. Hill, *Le monde à l'envers (les idées radicales au cours de la révolution anglaise)* (1972), Payot, 1977.
J. Dunn, *La pensée politique de John Locke* (1969), PUF, 1991.
J. Tully, *Locke : Droit naturel et propriété* (1980), PUF, 1991.
Renée Bouveresse–Quillot, *L'empirisme anglais*, PUF, Coll. „Que sais-je?" 1997.

3 / Statul și conflictul

De la Machiavelli la Locke, cea mai mare parte a teoreticienilor politici, fie că întocmeau dări de seamă, fie că propuneau programe, recunoșteau în stat principiul suveran și unificator al existenței sociale, o instanță datorită căreia – presupunînd că statul „este cunoscut așa cum trebuie cunoscut" după un enunț al lui Hegel, și că puterea pe care o implică este exercitată într-un mod corect – pot fi reduse, sau chiar eliminate, conflictele dintre indivizi (sau grupuri), deci asigurată pacea civilă și reglate cît mai bine antagonismele dintre regate. Totuși, într-o măsură mai mică sau mai mare și în funcție de stat, mai ales la sfîrșitul secolului al VI–lea, s-au impus două realități diferite. Pe de o parte, încheind o mișcare foarte veche, regatul și națiunea tind să se amestece, în așa fel încît participanții la problemele politice, de drept și la guvernare devin din ce în ce mai numeroși : vremea drepturilor senioriale și a aparatului seniorial a trecut definitiv. Pe de altă parte, aceste societăți „naționale" sînt animate din ce în ce mai profund de un dinamism propriu în virtutea transformărilor suferite de instrumentele materiale, ideatice și de mentalități : acest fel de societăți – în afara instituțiilor lor religioase și a structurilor politico–juridice devin obiect de reflecție. Teoriile politice nu pot să le ignore : relațiile stat/societate vor deveni tema principală a gîndirii politice din secolul al XIX–lea. Dar, din secolul al XVIII–lea, prezența societății sub toate formele sale istorice, economice, morale sau culturale devine un nou ferment al cercetării politice. În secolul al XIX–lea, distincția stat–societate civilă va ocupa un loc central în opera lui Hegel, apoi în cea a lui Marx.

A / MONTESQUIEU : „... NATURA LUCRURILOR ..."

Filosof, moralist, istoric și teoretician politic francez, **Montesquieu** a avut o influență pe cît de considerabilă pe atît de paradoxală asupra Adunărilor Constituante ale Revoluției franceze. Meditațiile asupra *spiritului* legilor l-au condus spre o nouă clasificare a regimurilor politice ; el a ajuns la concluzia că guvernarea *moderată*, în cadrul căreia este asigurată *separarea puterilor în stat*, se dovedește singura soluție instituțională a *libertății politice*. Metoda cere și un proiect. Dar care? Pentru unii, Montesquieu, cu toate nostalgiile sale feudale, ia în mod hotărît partea liberalismului ; pentru alții, baronul de La Brède este obiectul recuperării revoluționare datorită unei neînțelegeri : destinată să păstreze privilegiile nobilimii, teoria sa politică și juridică e deturnată de la sensul ei adevărat pentru a servi „cauza poporului" sau cel puțin pe cea a burgheziei de rangul al treilea.

Montesquieu s-a străduit să scoată în evidență spiritul legilor, adică trăsătura cea mai pregnantă a raportului dintre diferitele variabile, concrete și relative, care fac și desfac legile umane. Căci dacă „toate ființele își au legile proprii", atît divinitatea cît și lumea materială, și umanitatea își are legile ei :

„Am început cu studierea oamenilor și am ajuns la convingerea că, în această nesfîrșită diversitate de legi și de moravuri ei sînt conduși numai de fanteziile lor.

Am stabilit principiile și am văzut cazurile particulare supunîndu-li-se ca de la sine, am văzut că istoria tuturor popoarelor nu este decît o urmare a lor și că fiecare lege particulară este legată de altă lege sau depinde de altă lege mai generală". Ca toate legile, legile umane sînt „raporturi necesare ce derivă din natura lucrurilor"*.

În consecință, legile umane, avînd structura lor proprie, nu mai pot fi deduse sau derivate din legile divine. Legea își pierde caracterul de ordin sau de comandament, ea se debarasează de orice transcendență și de orice „esență", ea este doar o raportare imanentă la fenomenele umane. Chiar dacă Montesquieu e considerat din această cauză „primul sociolog" (Raymond Aron), trebuie să înțelegem că el rămîne totuși un filosof al rațiunii :

„Legea, în general, este rațiunea omenească, în măsura în care ea guvernează toate popoarele de pe pămînt ; iar legile politice și civile ale fiecărui popor nu trebuie să fie decît cazurile particulare la care se aplică această rațiune omenească.

Ele trebuie să i se potrivească într-un asemenea grad poporului pentru care sînt făcute, încît este o foarte rară întîmplare dacă legile unui popor sînt nimerite pentru altul.

Legile trebuie să corespundă naturii și principiului guvernămîntului, statornicit sau care se plănuiește a fi statornicit, fie că au drept scop organizarea lui, ca legile politice, fie că au drept scop menținerea lui, ca legile civile.

Ele trebuie să fie potrivite *cu condițiile fizice* ale țării ; cu clima – rece, caldă sau temperată, – cu calitatea solului, cu așezarea, cu întinderea sa ; cu felul de viață al popoarelor, – plugari, vînători sau păstori ; ele trebuie să fie potrivite cu gradul de libertate pe care orînduirea statului o poate îngădui, cu religia locuitorilor, cu înclinările, cu bogățiile, cu numărul, cu negoțul, cu moravurile, cu deprinderile lor. În sfîrșit, legile au legătură între ele, au legătură cu originea lor, cu scopul legiuitorului, cu ordinea lucrurilor în privința cărora sînt stabilite".

* Toate citatele din Montesquieu, *L'Esprit des lois*, sînt reproduse după Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, București, Editura Științifică, 1964, trad. Armand Roșu (n. trad.).

Raţiunea umană „nu mai cade din cer", ea îşi are originea în observarea realităţii sociale.

Legile întreţin raporturi cu natura şi cu principiile fiecărei guvernări : teoria legii cere o nouă clasificare a regimurilor politice. Diferitele guvernări se deosebesc pornind de la *natura* lor, adică pornind de la acea structură particulară ce defineşte modul de deţinere şi de exercitare a puterii, dar şi pornind de la *principiu*, adică de la acel ansamblu de pasiuni specifice ce fac trimitere la moravurile şi la comunicarea umană. Căci „există acea deosebire dintre natura guvernării şi principiul său, natura făcînd-o să *existe* ca atare şi principiul făcînd-o să *acţioneze*. Prima constituie structura sa specifică, cea de-a doua – pasiunile umane ce o pun în mişcare". Legile trebuie deci „să se refere în mod egal atît la principiul guvernării cît şi la natura sa", principiul fiind totuşi resortul principal şi motorul determinant, din moment ce „corupţia fiecărui guvern începe întotdeauna cu corupţia principiilor".

Ţinînd cont de interdependenţa dintre natură şi principiu, „există trei feluri de guvernări : republicană, monarhistă şi despotică".

• Regimul *republican* e caracterizat de faptul că puterea este deţinută de popor (natura sa) şi că este condus de virtutea (principiul său) înţeleasă în sens politic (ataşamentul faţă de republică, de *res publica*) şi solicitată în permanenţă prin diverse mijloace (educaţie civică, cenzură, economie autarhică etc.) de către un regim a cărui soartă o condiţionează. Regimul republican are o formă *democratică*, puterea e deţinută de întreg poporul, sau *aristocratică*, doar o parte din popor deţine puterea. Montesquieu consideră forma aristocratică superioară pentru că :

> „poporul se pricepe de minune să aleagă pe cei cărora trebuie să le încredinţeze o parte oarecare din puterea sa... Dar va şti el oare să conducă treburile obşteşti, să cîntărească lucrurile, împrejurările favorabile, momentele potrivite, să se folosească de ele? Nu, el nu va şti acest lucru".

Dar, în orice caz, regimul republican e o formă depăşită, este un supravieţuitor istoric condamnat de extinderea statelor moderne.

• În revanşă, regimul *monarhist* e cel în care o singură persoană (regele) guvernează cu ajutorul unor legi fixe şi stabile (natura sa) condiţionate de onoare (principiul său). Natura guvernării monarhice stabileşte o legătură necesară, esenţială, între monarhie şi nobilime : faptul că puterea este deţinută de o singură persoană nu e de ajuns, guvernarea cu ajutorul legilor presupune existenţa unor puteri intermediare subordonate şi dependente :

„Aceste legi fundamentale presupun în mod necesar existența unor canale intermediare prin care circulă puterea : căci, dacă în stat nu există decît voința momentană și capricioasă a unuia singur, atunci nimic nu poate fi stabil și, prin urmare, nici o lege fundamentală", sau „cea mai firească putere intermediară și subordonată este cea a nobilimii. Ea ține oarecum de esența monarhiei..."

Cum principiul însuși al regimului monarhic se referă și la nobilime :

„Guvernămîntul monarhic presupune, după cum am spus, privilegii, ranguri și chiar o nobilime de sînge. Prin natura sa, *onoarea* reclamă preferințe și distincții ; ca atare, *onoarea*, prin însăși firea lucrurilor, își are locul în acest guvernămînt. Ambiția este vătămătoare într-o republică. Ea are urmări bune în monarhie ; dă viață acestei forme de guvernămînt..."

Onoarea e un principiu simplu, pe care nobilimea o produce aproape împotriva voinței sale, vanitatea și egoismul ei obligînd-o să facă eforturi, în timp ce în Republică virtutea este oarecum forțată. Este bine deci să fie păstrate privilegiile nobilimii, pentru a putea beneficia de efectele lor.

• Regimul *despotic* se caracterizează tot prin guvernarea unei singure persoane (natura sa), dar

„acolo oamenii fiind cu toții egali, nu poți să-ți dai întîietate față de ceilalți ; acolo oamenii fiind cu toții sclavi, nu poți să-ți dai întîietate față de nimic..." și „după cum într-o republică este nevoie de virtute, iar într-o monarhie de onoare, la fel într-un guvernămînt despotic este nevoie de *teamă*" (principiul său).

De atunci semnificația teoretică și politică a unei astfel de clasificări este clară. Paul Vernière a afirmat pe bună dreptate că : „Montesquieu a înlocuit împărțirea în trei elemente bazată pe categoriile numerice cu o împărțire în trei temporală : prezentul, trecutul și *depărtarea*"[1]. Despotismul este pericolul ce poate să vină din partea unei monarhii care, cedînd presiunilor populare, se separă de nobilime, știut fiind că doar ea îi permite guvernarea în conformitate cu legile. *Critica la adresa despotismului* este exemplară dar, fiind un avertisment adresat regilor, scutește nobilimea de orice responsabilitate. Blandine Barret–Kriegel măsoară consecințele acestui mod de abordare : „Astfel, filosoful smulge despotismul din solul nostru și îl expatriază la persani, la turci sau la chinezi, îl elimină din genealogia noastră pentru a-l deporta în întregime spre civilizațiile orientale. De acuma încolo, datorită acestei eradicări, imaginea puterii absolute va face trimitere – pînă la apariția statelor

[1] Paul VERNIÈRE, *Montesquieu et l'Esprit des Lois ou la Raison impure*, Paris, SEES, 1977, p. 65.

totalitare – la exotism și la xenofobie... Dacă uităm că el participă la efortul general al filosofiei senioriale pentru a nega lipsa de merite a nobilimii și pentru a disocia critica la adresa despotismului de cea a dominației feudale, filosoful riscă să ne deruteze. Critica statului – despot este doar o momeală, ea ascunde de fapt, sub vălurile seraiului, coiful seniorial"[2]. Și totuși un asemenea mod de abordare îl face pe Montesquieu să preconizeze adoptarea unei guvernări moderate, în care separarea puterilor devine garanția indispensabilă a libertății politice.

Lecția are sens doar dacă ne ferim să confundăm *libertatea politică* cu puterea poporului și dacă înțelegem că libertatea politică este legată indisolubil de *lege* :

> „Trebuie să ne fixăm în minte ce înseamnă independență și ce înseamnă libertate. Libertatea este dreptul de a face tot ce îngăduie legile ; și dacă un cetățean ar putea să facă ceea ce ele interzic, el nu ar mai avea libertate, pentru că și ceilalți ar putea să facă la fel".

Deci libertatea politică poate exista doar într-o guvernare în care puterea este moderată pentru că este *limitată* :

> „Dar experiența de întotdeauna ne învață că orice om care deține o putere este înclinat să abuzeze de ea și că merge mai departe așa pînă ce dă de granițe... Pentru ca să nu existe posibilitatea de a se abuza de putere, trebuie ca, prin rînduiala statornicită, puterea să fie înfrîntă de putere".

Limitarea puterii depinde deci de o anumită „distribuire" a forțelor care să-și aibă obîrșia în rațiune și nu în hazard :

> „Pentru a forma o guvernare moderată, puterile trebuie combinate, reglate, temperate, făcute să acționeze ; trebuie atașat un lest uneia pentru a o face pe cealaltă să renunțe ; este o capodoperă a legislației ce nu poate fi împlinită de hazard sau de prudență. O guvernare despotică, dimpotrivă, sare în ochi ; este egală peste tot : cum, pentru a o instaura e nevoie doar de dorințe, oricine poate să o facă".

Regimul politic englez constituie un model, de unde și faimoasa Carte a XI–a din *Spiritul legilor*, care se ocupă de „constituția Angliei" fără să afecteze coerența ansamblului raționamentului. Montesquieu

[2] Blandine BARRET–KRIEGEL, *L'État et les esclaves*, Paris (1979), Payot, 1989, pp. 32–33.

distinge trei feluri de autorități, pe care le numește *puteri* : puterea legislativă, puterea executivă și cea judecătorească, afirmînd clar că

> „Totul ar fi pierdut dacă același corp de fruntași, fie ai nobililor, fie ai poporului, ar exercita aceste trei puteri : pe cea de a face legi, pe cea de a aduce la îndeplinire hotărîrile obștești și pe cea de a judeca infracțiunile sau litigiile dintre particulari".

Putem declara puterea judecătorească „invizibilă și nulă" în măsura în care ea nu pune nici o problemă de atribuire : ea nu este atribuită unui „senat permanent" și „este respectată magistratura și nu magistrații". În schimb, celelalte două puteri sînt împărțite între trei forțe : poporul, nobilimea și monarhul. Această împărțire trebuie să respecte trei reguli : puterea legislativă e încredințată, pe de o parte, unui corp de reprezentanți ai poporului, de *reprezentanți* căci marele lor avantaj „este acela că ei sînt capabili să discute problemele, poporul nefiind în stare de acest lucru" ; pe de altă parte, reprezentanților nobilimii ce nu vor putea fi confundați cu poporul, altminteri „libertatea comună ar deveni pentru ei o sclavie și ei nu ar avea nici un interes să o apere" : „Contribuția lor la legislativ trebuie să fie deci proporțională cu celelalte avantaje pe care le au în stat : acest lucru se va întîmpla dacă vor forma un organism care să aibă dreptul să stopeze acțiunile poporului, la fel cum acesta are dreptul să le stopeze pe ale lor". Aceste două părți sînt legate una de cealaltă prin capacitatea reciprocă de a *împiedica*. Ele vor fi la rîndul lor înlănțuite de puterea executivă, încredințată monarhului, ea însăși ținută în frîu de puterea legislativă, în măsura în care constituția oferă mijloacele, dacă nu de a statua, cel puțin de a împiedica. Puterea este astfel distribuită armonios și moderat : într-o *colaborare* dinamică și nu într-o separare neputincioasă : „Aceste trei puteri trebuiau să creeze o stare de repaus sau de lipsă de acțiune. Dar cum, prin mișcarea inevitabilă a lucrurilor, ele sînt obligate să se miște, ele vor fi constrînse să meargă împreună."

O anumită tradiție juridică franceză îl declară pe Montesquieu inițiatorul principiului separării puterilor în stat, enunțat și de Sieyès în discursul său din 2 termidor anul al III–lea. A-l confunda pe Sieyès cu Montesquieu este o aberație. Charles Eisenmann a corectat această eroare de interpretare într-o manieră categorică : „Departe de a înțelege doctrina *Spiritului legilor,* interpretarea, care consideră că ea își are originea în ideea separării puterilor, o desfigurează complet și oferă o imagine alterată, aproape o caricatură". Montesquieu susține sistemul unui acord mutual menit să

evite confuzia dintre puteri, pentru ca nici una din cele trei forțe politice principale să nu poată să abuzeze de putere. Dar abuzul de putere nu are o semnificație juridică (nu este vorba de a închide puterea într-o limită legală strîmtă), ci o semnificație politică : „A abuza de putere, în concepția sa, înseamnă a o exercita într-o manieră prea unilaterală. A nu abuza, înseamnă a o folosi în sprijinul unei politici, în scopul promovării intereselor și a concepțiilor existente în societate. Moderația, astfel înțeleasă, înseamnă o cale de mijloc, rezultatul împăcării forțelor, înseamnă compromisul..." Teoria juridică este prelungirea analizei politice și sociale : revoluționarii Adunării Naționale Constituante au cenzurat-o pentru a-i deturna sensul în avantajul lor.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

MONTESQUIEU [Charles de Secondat, baron de La Brède et de] (1689–1755), *L'Esprit des lois* (1748).

Ch. Eisenmann, „L'Esprit des Lois et la séparation des pouvoirs", în *Mélanges Caré de Malberg*, 1973.

L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, 1959, rééd. „Quadrige". 1981.

M. Troper, *La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française*, *LGDJ*, 1973.

R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1966.

S. Goyard – Fabre, *Montesquieu, la nature, les lois, la liberté*, PUF, 1993.

– „Montesquieu, la nature, les lois", *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, no. 7, „La pensée politique de Montesquieu", Vrin, 1977.

P. Vernière, *Montesquieu et l'Esprit des Lois ou la Raison impure*, SEES, 1977.

B. Barret – Kriegel, *L'État et les esclaves*, Calmann – Lévy, 1979, rééd., Payot, 1989.

Cahiers de philosophie politique, „Montesquieu", Université de Reims, Ousia, 1985.

Bernard Manin, „Montesquieu", în François Furet, Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la révolution française*, Flammarion, 1988.

Claude Morilhat, *Montesquieu, Politique et Richesses*, PUF, 1996.

B / POLITICA ECONOMIEI POLITICE

Opera filosofică a lui **Leibniz** (1646–1711) se caracterizează prin dorința de a nu separa dreptatea de faptă și prin dorința de a lupta împotriva modelelor teoretice abstracte. Teoria politică trebuie să fie aplicată la „ceea ce se practică astăzi în lume". Pentru Leibniz, rațiunea presupune fapta, „în acest caz o putere efectivă și prelungită" care nu se rezumă la forța brută a tiranului. Dincolo de acest criteriu „fizic" al suveranității, instituțiile se pot adapta cu suplețe la epocă, la istorie, la circumstanțe. Putem deci conchide, alături de René Sève, că filosofia lui Leibniz „nu se bazează doar pe principii a priori, ci caută să furnizeze un model verificabil în viața reală" *(Dictionnaire des œuvres politiques)*.

Influențat de Leibniz, David **Hume** (1711–1776) este un conservator? Răspunsul, fără îndoială, este da, dacă prin aceasta vrem să afirmăm că el s-a opus ferm doctrinelor contractualiste și ficțiunii unui contract originar : „timpul și obișnuința conferă autoritate tuturor formelor de guvernare și tuturor dinastiilor princiare ; puterea care, la început, s-a bazat doar pe nedreptate și violență, devine, cu timpul, legală și obligatorie".

Este Hume, așa cum s-a afirmat deseori, un partizan al empirismului? Da, fără îndoială, dacă prin aceasta vrem să afirmăm că el se opune ideii conform căreia legitimitatea instituțiilor trebuie să fie neîncetat măsurată după criteriile unei constituții originare, fundamentată ea însăși pe un contract originar.

Dar Hume este poate unul dintre primii filosofi care au afirmat cu realism că „guvernarea se bazează doar pe opinie". Didier Deleule afirma că : „Între liberalismul lui Locke și cel al lui Hume există o distanță asemănătoare cu aceea dintre conformitate și invenție. Dacă Hume este conservator, asta nu înseamnă că el recunoaște în stabilitatea politică (construită istoric) condiția continuării creșterii economice" *(Dictionnaire des œuvres politiques)*.

Acest fel de filosofie politică îl va influența pe Adam **Smith** și va contribui la formarea școlii istorice scoțiene.

Dezvoltarea vieții urbane, a traficului comercial național și internațional, a producției manufacturiere (există deja sectoare mecanizate), a activității bancare, transformarea raporturilor sociale și, concomitent, migrarea populațiilor, impun prezența insistentă a *economicului* în regatele Europei Occidentale începînd cu sfîrșitul secolului al XVII–lea. Dintr-o dată, arta de a administra bine patrimoniul familial sau abilitatea de a umple cu aur vistieriile regale, senioriale sau casele de bani ale negustorilor devine *economie politică*.

Economia nu mai e legată în principal de viața domestică, familială, de „casă", ea devine publică, devine politică.

În 1714 Bernard **Mandeville**, în lucrarea intitulată *La fable des abeilles*, își pune în termeni cu totul noi problema determinării morale și politice a noii ordini sociale ce se naște o dată cu avîntul comerțului și industriei. El enunță într-o formă provocatoare un paradox celebru : „Viciile private fac binele public". Egoismul și grija pentru interesele private devin vectorii mișcării și acțiunii și, în consecință, condiționează prosperitatea stupului și activitatea economică a orașului în timp ce cinstea, bunăvoința sau dezinteresul riscă să provoace imobilismul. Paradoxul *Fabulei* semnalează o concepție modernă asupra naturii umane și a schimbării sociale, concepție marcată de faptul că de acum încolo se ține cont de mișcare în relațiile de schimb și comerciale : „Chiar dacă munca încă nu e definită în mod clar ca principiu general de activitate, ea conține deja una din proprietățile ei cele mai remarcabile : un impuls dat mișcării ce conduce la stabilirea unui raport de transformare a omului și a lumii" (Claude Gautier). Prin urmare, problema lui Adam Smith „va fi să valorifice această articulare disociind posibila prosperitate prin care mișcarea naturală devine realitate, de desfășurarea liberă a virtuților umane".

Este semnificativ faptul că, atunci cînd fondatorii așa-zisei științe economice clasice definesc obiectul investigațiilor lor, își iau drept cadru al activităților economice – producție, circulație, consumul de bunuri – teritoriul „național" al regatului : astfel procedează Quesnay, primul reprezentant al școlii fiziocratice, în lucrarea intitulată *Tableau économique de la France* (1758) și Adam Smith, în *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776). Astfel, ordinea economică – izolată prin abstracție – va figura de acum încolo alături de ordinea religioasă, de ordinea politică, de structura juridico-administrativă și militară, de moravuri și de „specificul" populației (sau al elitelor), ca un element constitutiv a ceea ce va fi curînd desemnat drept *Stat național* (în sens strict). David **Ricardo** – reacționînd la influența economică a războaielor napoleoniene – va demonstra în ce măsură ordinea economică este determinantă în relațiile internaționale.

Între noua știință economică – care, fidelă spiritului vremii, se străduiește să descopere principiile explicative universale – și teoria politică – care se străduiește să definească organizarea politică legitimă – există un raport dublu. Școala fiziocratică reflectă clar această dualitate : la un prim nivel, cel pragmatic, ea a căutat mijloacele prin care să remedieze sărăcia statului, mizeria națiunii, indicînd acțiunile ce trebuie întreprinse, dar la celălalt nivel, cel al legilor științifice pe

care credea că le-a descoperit, a indus ideea guvernării bune, conformă cu „natura lucrurilor". În această optică, **fiziocraţii**, ajungînd la concluzia că doar munca pămîntului măreşte în mod real cantitatea de bunuri, din moment ce ea utilizează minunata „productivitate" a naturii, propun instituirea unui *regat agricol*, care să aibă la bază proprietatea funciară. Astfel s-ar putea construi o societate liberă, care lasă fiecăruia libertatea de a întreprinde ceea ce doreşte, îmbogăţirea indivizilor fiind o garanţie a bunăstării colectivităţii. Totuşi, ca legile naturii şi cele ale naturii umane să se armonizeze, trebuie să fie garantată *siguranţa proprietăţii* şi *libertatea* de a avea iniţiativă. Dacă guvernul nu trebuie să intervină în afacerile economice, în schimb, atunci cînd trebuie să fie apărate bunurile, libera circulaţie a mărfurilor, supravegherea şi pedepsirea celor ce împiedică cursul firesc al lucrurilor, trebuie să fie despotic. Căci poliţia – un alt nume al ordinii politice – trebuie să fie la fel de inflexibilă ca şi ordinea naturală a lucrurilor.

Deşi crede şi el în armonie, Adam Smith trage concluzii economice cu totul diferite. Cercetările sale asupra activităţii de producţie se bazează pe un examen empiric condus într-o manieră total diferită : în timp ce fiziocraţii se mulţumesc să pună problema economică doar din punctul de vedere al producerii de bunuri – şi, din această cauză descalifică activitatea manufacturieră care, în opinia lor, transformă fără să creeze –, Adam Smith îşi fixează ca punct de plecare *diviziunea muncii şi schimbul*. Conform acestei optici, bogăţia unei naţiuni este evaluată în cantitatea de bunuri pe care o produce, o schimbă şi o exportă. Un bun ce poate fi schimbat este o marfă. Din acest moment, pentru a putea efectua o evaluare precisă, trebuie măsurat în ce constă *valoarea unui produs*. Putem considera desigur că ea constă în utilitatea lui – în cît este *de folosit*. Dar experienţa comercială şi industrială arată că aici este vorba de un factor întîmplător : în schimbul de mărfuri se ţine cont de investiţie şi de munca *necesară* producerii lor. *Capitalul*, creat mai întîi prin economisire şi mărit prin profitul comercial, şi *munca* depusă de o naţiune constituie cauzele opulenţei acesteia, opulenţă de care profită întreaga societate : ambele completează natura şi sînt fermenţii a ceea ce va fi numit în curînd „civilizaţie".

Adam Smith îşi completează analiza – a cărei forţă conceptuală pune bazele economiei politice ca disciplină obiectivă şi care va fi punctul de plecare al teoriei economice a lui Marx, – cu consideraţii ce pun în evidenţă autoreglarea ce caracterizează un astfel de sistem : *legea valorii*, atunci cînd nimic nu îi împiedică funcţionarea, îl obligă pe antreprenor (capitalist) să caute activităţile profitabile societăţii. Dintr-o

asemenea perspectivă, un guvern bun este cel care nu intervine în nici un fel în ordinea economică, în schimb protejează proprietatea și capitalul, face să domnească o ordine datorită căreia fiecare e liber să dispună de activitatea sa, garantează regularitatea și aplicarea contractelor private și asigură forță națiunii pentru ca ea să poată să-și dezvolte capacitățile comerciale. Din această cauză, liberalii moderni, cum ar fi Hayek, îl consideră pe Adam Smith un precursor.

David Ricardo, în *Principes de l'économie politique et l'impôt* (1817), nu se va împăca atît de ușor cu principiul autoreglării formulat de Smith și va semnala existența unor contradicții ; Sismondi va merge mai departe, pînă la negarea acestui principiu. Oricum ar fi, de acuma încolo, observațiile economice – fie că vor reduce importanța politicului, fie că, dimpotrivă, vor recurge la un *altfel* de politic – nu vor lipsi din reflecțiile asupra statului și a guvernării.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

François QUESNAY (1694–1774), *Tableau économique de la France* (1758), PUF, 1958.
Adam SMITH (1723–1790), *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), 2 vol., Garnier–Flammarion, 1991, PUF, 1995.
David RICARDO (1772 – 1823), *Principes de l'économie politique et l'impôt* (1817).
Bernard MANDEVILLE (1670–1733), *La fable des abeilles* (1714), Vrin, 1985.
Adam FERGUSON (1723–1816), *Essai sur l'histoire de la société civile* (1783), PUF, 1992.
P. Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, Le Seuil, 1979.
L. Dumont, *Homo aequalis*, I, Gallimard, 1977.
A. Hirschmann, *Les passions et les intérêts*, PUF, 1980.
D. Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier, 1979.
P. Carrive, *Passions, pouvoirs el libertés de Hooker à Hume*, PUF, 1994.
C. Gautier, *L'invention de la société civile*, PUF, 1993.
J. –P. Dupuy, *Le sacrifice et l'envie*, Calmann–Lévy, 1991.
J. Mathiot, *Adam Smith : philosophie*, PUF, 1990.

C / ROUSSEAU : SUVERANITATE ŞI VOINŢĂ GENERALĂ, POPORUL

Opera lui Jean–Jacques **Rousseau** (1712–1778) prilejuieşte o multitudine de interpretări din cele mai contradictorii ; filosof al epocii luminilor ale cărei principii le combate, teoretician al drepturilor naturale care a lansat o serie de sarcasme la adresa Şcolii Dreptului Natural, promotor al unei revoluţii liberale ale cărei tare le descrie înainte ca ea să aibă loc, individualist încrîncenat ce şi-a adus contribuţia.la înfiinţarea colectivismului totalitar : o anumită tradiţie universitară nu încetează să-i depisteze ambiguităţile, contradicţiile, sofismele, o anumită tradiţie politică oscilează între o respingere îngrozită şi o tentativă de recuperare incoerentă şi, în sfîrşit, o tradiţie instituţională îl anexează Republicii burgheze, dar cu preţul cenzurii.

Despre inegalitate

Din 1754, Rousseau, analizînd cauzele inegalităţii dintre oameni şi contestînd deci *natura* umană, îşi avertizează contemporanii asupra eterogenităţii tezelor ce au precedat-o pe a sa şi încearcă să denunţe „eroarea comună" a teoreticienilor dreptului natural care „au transferat asupra stării naturale idei dobîndite în societate", vorbesc despre omul sălbatic în timp ce descriu omul civil. El mai încearcă să-i avertizeze asupra aversiunii sale faţă de orice primitivism naturalist : „Trebuie oare să distrugem societăţile, să ne distrugem bunurile şi să ne reîntoarcem să trăim în păduri împreună cu urşii? Iată consecinţa felului în care gîndesc adversarii mei pe care doresc să-i previn şi totodată să-i las să păţească ruşinea de a ajunge singuri la această concluzie". Degeaba, pentru încă multe secole mitul bunului sălbatic rămîne în mod misterios asociat cu premisele gîndirii sale politice.

Rousseau descoperă două feluri de inegalităţi :

– prima naturală sau fizică, datorată diferenţei de vîrstă, sănătăţii, forţei fizice sau calităţilor spirituale, nu îl interesează deloc, deoarece ea nu poate să pună bazele nici unei organizări sociale ;

– cea de-a doua, morală sau politică, pare să fie stabilită cu consimţămîntul oamenilor în urma unei convenţii şi este singura ale cărei origini şi procese merită să fie descrise.

Deoarece ea nu este „naturală", secretul existenţei sale se află, poate, în diferenţa dintre starea naturală şi civilizaţie. Dar starea naturală reprezintă doar o ipoteză teoretică, o operaţie a spiritului, un postulat al raţiunii. „Să începem prin a înlătura toate faptele", proclama Rousseau împotriva tuturor celor ce, pretinzînd că stabilesc întotdeauna

dreptatea cu ajutorul faptelor, folosesc o metodă „favorabilă mai ales tiranilor", din moment ce ea duce la eternizarea a *ceea ce este*, deci a inegalității. Natura umană, cea care-l interesează pe Rousseau, nu e atribuită pe deplin și nici chiar virtual în starea naturală căreia Rousseau îi neagă chiar și instinctul social : „Totul pare să îndepărteze de omul sălbatic tentația de a înceta să mai fie sălbatic".

Societatea civilă sau politică nu datorează nimic *necesității* : ea este rezultatul unei succesiuni de accidente. Numărul acestora determină numărul de familii a căror dezvoltare maximă va culmina cu epoca de aur a comunităților patriarhale ; dar tot ele vor determina și apariția diviziunii muncii și a proprietății care nu datorează nimic naturii :

> „Primul care, încercuind un teren a găsit de cuviință să spună acesta este al meu și a găsit oameni care să-l creadă, a fost adevăratul fondator al societății civile. De cîte crime, războaie, mizerii și orori ar fi scutit omenirea cel ce, smulgînd țărușii sau umplînd gropile, ar fi strigat semenilor săi : nu îl ascultați pe acest impostor ; sînteți pierduți dacă uitați că fructele sînt ale tuturor și pămîntul este al nimănui".

În ce privește istoria, ea nu este nici pe departe liniară, ea înseamnă o îmbinare de progres și decădere, din moment ce „fierul și grîul au civilizat omul și au dus la pierzanie specia umană". Din accident în accident, *societatea* își schimbă *natura* :

> „Din clipa în care un om a avut nevoie de ajutorul altui om, din clipa în care el a observat că este folositor ca unul să aibă provizii pentru doi, egalitatea a dispărut, a apărut proprietatea, munca a devenit necesară și pădurile vaste s-au transformat în cîmpii surizătoare ce trebuiau udate cu sudoarea oamenilor și pe care au încolțit sclavia și mizeria".

Despre pactul abuziv

Fiindu-le amenințată securitatea, oamenii au fost obligați să accepte o anumită „organizare" politică, adică un anumit „contract social" : „Să ne unim pentru a-i feri pe cei slabi de opresiune, pentru a-i stăpîni pe cei ambițioși și pentru a asigura fiecăruia posesia a ceea ce îi aparține ... În loc să luptăm unii împotriva celorlalți, să ne reunim într-o putere supremă care să ne conducă după legi înțelepte și care să îi protejeze și să îi apere pe toți membrii asociației." Astfel a fost fondată societatea politică, avînd la bază un contract înțelept și rațional dar *abuziv* din moment ce el impune „noi constrîngeri celui slab și noi puteri celor bogați" și instaurează, în numele *protecției*, pentru totdeauna,

inegalitatea dintre oameni. Este deci inutil să purtăm discuții contradictorii asupra legii celui mai puternic sau asupra autorității părintești, ar însemna să ne înșelăm asupra argumentelor și deci asupra adversarilor. Lupta împotriva despotismului necesită în prealabil înțelegerea politicului și, dacă e greu să convingi oamenii să se revolte, este pentru că inițial ei nu au devenit sclavi dintr-un capriciu, ci „s-au aruncat cu toții în temniță crezînd că aceasta le va asigura libertatea" nevăzînd că avantajele provizorii ale siguranței oferite de acest contract îi conduce iremediabil spre înstrăinarea libertăților.

Poate omul să denunțe acest pact abuziv? Da, desigur, din moment ce s-a dovedit că, cel puțin originea puterii este omenească, convențională, artificială și că ceea ce omul poate să facă poate să și desfacă și că nici o necesitate exterioară și transcendentă nu îi impune o ordine permanentă. Opera majoră a lui Rousseau, *Contractul social*, prezintă ceea ce ar fi putut fi pactul legitim care să ofere oamenilor libertatea, căci el își propune să „găsească o formă de asociere menită să apere și să protejeze cu toată forța persoana și bunurile și în cadrul căreia *fiecare să se unească cu toți ceilalți și totuși să asculte doar de el însuși*". Rousseau nu afirmă deloc că trebuie să ne întoarcem la o natură decăzută, el nu propune „fuga îndărăt" și nu cedează nostalgiei paradisului pierdut : din moment ce „natura nu dă înapoi", trebuie găsite principiile dreptului politic a ceea ce ar fi putut fi o comunitate veritabilă în care tensiunile dintre individual și colectiv se rezolvă cu ajutorul ecuației puterii și a libertății.

Contractul social

Problema poate fi rezolvată? Trebuie să-i recunoaștem lui Rousseau meritul de a nu o fi ocolit. Contractul social legitim nu are nimic în comun cu un contract de guvernare, căci „înainte de a examina actul prin care un popor alege un rege, ar fi bine să examinăm actul prin care un popor este un popor". Nu este nici măcar un contract încheiat între indivizi, ci contractul fiecăruia cu el însuși care transformă fiecare individ în „cetățean". Toate clauzele acestui contract se reduc la una singură : „transferul total al fiecărui asociat cu toate drepturile sale asupra comunității". Abia din acest moment se realizează contractul : „Pe loc, printr-un asemenea act de asociere, persoana particulară a fiecărui contractant este înlocuită cu un corp moral și colectiv, avînd tot atîția membri cîte voci are adunarea, și cîștigîndu-și astfel unitatea *eul* său comun, viața și voința sa".

Este aici Rousseau în flagrant delict de „sofism"? Confundă el subordonarea cu libertatea pentru a se pune în slujba superstițiilor

majoritare? Asupra primului punct, vom obiecta că *transferul total* permite *libertatea totală*, prin aceea că evită să transpună asupra noii societăți politice stigmatele inegalității preexistente. Astfel, „fiecare dăruindu-se tuturor nu se dăruiește de fapt nimănui și cum nu există nici un asociat asupra căruia să nu fi dobîndit un drept egal cu cel pe care i l-am cedat asupra noastră, cîștigăm de fapt echivalentul a ceea ce am pierdut și mai multă forță pentru a putea conserva ceea ce avem". Libertatea nu înseamnă supunere, chiar dacă supunerea e benevolă și egală pentru toți, pentru că ea ne redă libertatea *morală* ; „doar ea îl face pe om cu adevărat stăpîn pe el însuși ; stimularea dorințelor înseamnă sclavie, în timp ce supunerea în fața legii, pe care ne-am impus-o, înseamnă libertate". Prima problemă o rezolvă deci pe cea de-a doua : egalitatea presupune unanimitatea, o primă condiție, ea face dintr-un popor un popor și exclude orice principiu majoritar : „De unde, doar dacă alegerea a fost unanimă, obligația celor mai puțini de a se supune față de alegerea celor mai mulți? și de unde pînă unde o sută care își doresc un stăpîn au dreptul să voteze pentru zece care nu îl vor deloc? Legea pluralității sufragiilor este ea însăși o convenție stabilită și presupune măcar o dată unanimitatea". De atunci, corpul politic, obiect al contractului social, nu mai este rezultatul adunării voințelor particulare, el se confundă cu *voința generală*, așa cum rezultă ea din înstrăinarea totală a fiecărui individ, și deci din libertatea sa care nu este altceva decît calitatea de a face ca voința sa generală să-i domine voința particulară. Așa cum arăta Philonenko, voința generală înseamnă integrarea, în sens matematic, a voințelor particulare, ale căror mici diferențe se anulează astfel. Manifestarea voinței generale exclude partidele sau fragmentarea corpului social.

Voința generală „dă viață corpului politic : suveranitatea înseamnă exercitarea ei, în timp ce legislația, o pune în mișcare".

Caracteristicile suveranității

Caracteristicile esențiale ale suveranității sînt determinate de voința generală : ea este *inalienabilă*, indivizibilă, infailibilă, absolută.

Prima caracteristică e fundamentală și îl determină pe Rousseau să respingă regimul reprezentativ : adunările constituante revoluționare care își vor însuși teoria sa despre lege, vor uita (?) că ea nu are sens decît dacă se referă la această condamnare prealabilă, enunțată totuși în termeni clari :

„Spun deci că suveranitatea, nefiind decît exercitarea voinței generale, nu poate niciodată să fie înstrăinată, și că suveranul, care nu este decît o ființă colectivă, nu poate fi reprezentat decît prin el însuși : puterea se poate transmite, voința însă nu"*.

Și Rousseau insistă asupra consecințelor unei astfel de propuneri :

„Deputații poporului nu sînt deci și nici nu pot fi reprezentanții regelui, ei sînt doar comisarii săi ; ei nu pot hotărî nimic în mod definitiv. Orice lege ce nu a fost ratificată de către popor este nulă ; ea nu este deloc o lege. Poporul englez crede că este liber, dar se înșală puternic ; el este liber doar în perioada alegerilor membrilor parlamentului ; imediat ce aceștia au fost aleși, poporul redevine sclav, el nu mai este nimic".

În ce privește cea de-a doua caracteristică a suveranității, Rousseau va declanșa nenumărate controverse constituționale : suveranitatea este *indivizibilă* pentru că „voința e generală sau nu ; ea aparține întregului popor sau doar unei părți din el. În primul caz, voința declarată este un act de suveranitate și devine lege ; în cel de-al doilea este vorba doar de o voință particulară, sau un act de magistratură ; cel mult este un decret". Și Rousseau, făcînd haz de partizanii diviziunii puterii, îi compară cu „acei – șarlatani din Japonia" care, prefăcîndu-se că dezmembrează un copil, îi aruncă în aer membrele pentru ca apoi să-l facă să revină viu și întreg în fața spectatorilor.

Suveranitatea mai este infailibilă și absolută, infailibilă pentru că „voința generală e întotdeauna dreaptă și ține cont întotdeauna de utilitatea publică", absolută pentru că „așa cum natura dă fiecărui om o putere asupra propriului corp, pactul social dă corpului politic o putere absolută asupra tuturor". Cu privire la ultimele două caracteristici, abundă din nou contradicțiile din momentul în care este confundată voința generală cu voința majoritară, Rousseau însuși dîndu-și osteneala să precizeze că „dezbaterile poporului" nu au întotdeauna rectitudinea voinței generale, că „ceea ce generalizează voința e mai puțin numărul de voturi cît interesul comun ce le unește" și mai ales că absolutismul puterii suverane are... *limite* : din momentul cînd puterea suverană încearcă să rupă această egalitate, din momentul cînd ea împovărează mai mult un supus decît pe un altul, afacerea devine particulară, ea nu mai înseamnă exercitarea unei voințe generale și nu mai este deci nici suverană și nici absolută...

* Toate citatele din Jean–Jacques Rousseau, *Du contrat social*, sînt reproduse după Jean–Jacques Rousseau, *Contractul social*, București, Editura Științifică, 1957, trad. H. H. Stahl (n. trad.).

Legea

Legea este și ea „expresia voinței generale" și dă corpului politic acea mișcare ce îl conservă. Legea, caracterizată prin generalitatea obiectului său, este, bineînțeles, opera poporului. Dar *cum*? îndrăznește să insiste Rousseau, căruia i s-a tot reproșat scepticismul : „o mulțime oarbă, care deseori nici nu știe ce vrea, pentru că știe foarte rar ce este bine pentru ea, cum ar putea de una singură să efectueze o acțiune atît de mare, de dificilă cum este sistemul legislativ?... Voința generală e întotdeauna dreaptă, dar judecata ce o ghidează nu este întotdeauna clară... Persoanele particulare văd binele și îl resping ; publicul dorește binele pe care nu îl poate vedea. Toți au nevoie în egală măsură de călăuze". Rousseau, care fundamentează orice suveranitate pe rațiune, știe că omul e capabil de nesăbuință : de aici, necesitatea unui legislator ca Solon la Atena sau Calvin la Geneva, nici suveran, nici guvernant, ci simplu consilier în materie de rațiune, un remediu la absența zeilor, căci „este nevoie de zei pentru a da legi oamenilor... dar nu orice om poate vorbi în numele zeilor sau poate fi crezut atunci cînd se consideră interpretul lor".

Scepticismul lui Rousseau crește atunci cînd este vorba de popor și de guvernarea sa. Astfel, el multiplică sfaturile „de conveniență", recomandînd de exemplu o proporție corectă între întinderea teritoriului și numărul populației cu scopul de a putea aplica mai corect legislația. În ce privește guvernul, „confundat în mod greșit cu suveranul", cînd de fapt el este doar un funcționar, ministru, ofițer, el poate fi democratic, aristocratic sau monarhic, aceste denominațiuni privind doar forma puterii executive și niciodată sursa suveranității. Cele trei forme de guvernare au avantaje și dezavantaje dar, oricare ar fi forma adoptată, trebuie să ținem cont de faptul că predispoziția naturală a oricărei forme de guvernare este aceea de a-și păstra independența față de suveran : „Așa cum voința personală acționează fără încetare împotriva voinței generale, tot așa guvernul face un efort continuu împotriva suveranității..."

Lasă *Contractul social* în urma sa un model pozitiv care să poată fi utilizat de legislatorii grăbiți să-și consolideze legitimitatea politică? Lecția lui Rousseau e mult mai subtil ironică : dîndu-ne lecții de drept, dar dezvăluindu-ne în același timp motivele revoltei, ea legitimează doar revolta rațiunii.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Jean–Jacques ROUSSEAU (1712–1778), *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1756) ; *Le Contrat social* (1762), în „La Pléiade".
Robert Derathé, *Jean–Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, PUF, 1950.
Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières* (1932) ; Fayard, 1996.
A. Philonenko, *Rousseau et la pensée du mahleur*, 3 vol., Vrin, 1984.
Colectiv, *Pensée de Rousseau*, „Points", Le Seuil, 1984.
T. Todorov, *Frêle bonheur*, Hachette, 1985.
J. –F. Spitz *La liberté politique*, PUF, 1995.
J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1957.
G. Genette, T. Todorov éd., *Pensée de Rousseau*, Le Seuil, 1984.

D / SUBIECTUL MORAL : ISTORIE ȘI LIBERTATE

Profund marcat de Rousseau, fondator, la sfîrșitul secolului al XVIII–lea, al criticismului filosofic, Emmanuel **Kant** nu a scris nici un tratat de politică. Și totuși, în opera sa există referiri la stat și la dubla organizare a acestuia : pe de o parte, direct, pentru că analizele sale fac trimiteri la morală, la obiceiuri, la drept și la istorie, definind concepte cu implicații politice ; pe de altă parte, indirect și poate chiar mai profund, în măsura în care concepția sa filosofică asupra cunoașterii, a științei, a *practicii* – termen prin care el înțelege *acțiunea ce întemeiază ordinea moralității* – și a scopurilor ultime ale omului au avut o influență durabilă asupra gîndirii politice moderne, atît prin perspectivele metodologice pe care le-a deschis, cît și prin rezultatele pe care le-a avut.

Importanța acestui al doilea aspect – ce poate fi exemplificat prin influența lui Kant asupra operelor atît de diferite ale lui Léon Bourgeois și Max Weber – ține de faptul că el a știut să ia în considerare progresul științelor din perioada clasică, ce culminează cu Newton, și efectele culturale și morale ale transformării societății. În *Critica rațiunii pure* (1781), Kant stabilește că teoria cunoașterii trebuie să fie obiectivă, universală și are nevoie atît de formulele matematicianului, cît și de enunțurile fizicianului ; împotriva scepticismului, el arată că există un *adevăr* al științelor naturii ;

acesta poate fi stabilit doar pe cale experimentală ; Kant pune astfel bazele statutului științelor moderne. Kant le refuză acestora dreptul de a se constitui în cunoaștere, enunțînd proprietățile Ființei ca atare, deoarece ele sînt, prin definiție, legate de structura universală a spritului uman. În aceeași ordine de idei, filosoful denunță pretențiile metafizicii, care construiește enunțuri coerente – și contradictorii unele față de altele – dar care, neputînd fi raportate la experiențe posibile, sînt, în cel mai rău caz, neverificabile.

Trebuie deci să renunțăm o dată pentru totdeauna la visul despre cunoașterea absolută. Este absolutul o idee goală de conținut? Există oare absolut? Răspunsul pentru aceste întrebări îl găsim în *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785) și în *Critica rațiunii practice* (1788), un răspuns de o rigoare și de o originalitate surprinzătoare. Absolutul nu există, el nu poate fi un dat : el există doar prin actul unei voințe care îl afirmă și atît cît îl afirmă. Or, singura realitate pe care o astfel de voință poate să o considere necondiționată este *subiectul moral*. Dacă vrem să înțelegem existența umană și nestăpînita sa înclinație spre absolut, dovedite de persistența iluziei metafizice și viața morală cotidiană, trebuie să afirmăm că omul este voință liberă, deși el aparține lumii naturale și, ca atare, e supus unui determinism strict : *voință liberă*, capabil deci să se sustragă ordinii naturale și să se constituie în *subiect autonom*, într-un subiect care, dîndu-și legi, nu depinde decît de el însuși (autonom, în limba greacă : *auto :* sine, *nomos* : lege). Pentru a se sustrage determinismului, un asemenea subiect nu poate să se supună decît unor *legi formale*, legi ce exclud orice referință la un conținut oarecare, fie că este vorba de plăcere senzuală, de utilitate socială, de iubire față de Dumnezeu sau de conștiința „datoriei împlinite". Subiectul liber se poate supune doar instituției comunității subiecților liberi, un fel de *supranatură* ce afirmă, în interiorul și deasupra naturii supuse determinismului, o constantă și prețioasă nevoie de libertate :

> „Acționează întotdeauna în așa fel, încît tu să fii și legislator și subiect într-un imperiu al scopurilor, posibil datorită autonomiei voinței"*.

Acest imperativ categoric se află în centrul reflecției kantiene asupra „moralei aplicate", asupra dreptului și asupra istoriei. Doar exersarea rațiunii îi permite omului să acceadă la vîrsta matură, vîrstă

* Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, București, Editura Științifică, 1972, trad. Nicolae Bagdasar (n. trad.).

identificabilă cu cea a libertății și autonomiei. Din lene și din lașitate, oamenilor le este teamă să devină liberi : „este atît de la îndemînă să fii neînsemnat". Ei își caută profesori cărora nu le rămîne altceva de făcut decît să le cultive această teamă pentru a-i putea stăpîni mai ușor. Drumul care duce de la servitudine la lumină reclamă efort, muncă și luptă. Într-un text datînd din 1784, *Ce sînt Luminile? (Qu'est-ce que l'Aufklärung?)*, Kant arată că imperativul practic obligă fiecare subiect să discute în mod public despre supunerea impusă de ordinea empirică a statului, de religie sau de opinia publică și să ceară arbitrajul rațiunii.

În *Metafizica moravurilor* (1797), Kant analizează condițiile în care un contract privat, ce impune părților contractante un angajament empiric, poate să satisfacă exigența morală : trebuie și este suficient ca angajamentul să fie strict reciproc și echilibrat pentru ca, de o parte și de cealaltă, să fie anulată subordonarea. În această raționalizare și moralizare a ordinii empirice a societăților, Kant vede metoda de a introduce finalitatea umană în țesătura determinismului.

În *Idei asupra istoriei universale dintr-un punct de vedere cosmopolit* (1784) e precizată această perspectivă. Dacă este foarte greu ca un individ să facă să triumfe în lumea în care trăim legea morală, nu se poate spune același lucru despre specia umană în devenirea sa. Kant crede că doar în cadrul istoriei universale e posibilă definirea influenței teoriei morale pe care a elaborat-o : aceasta acționează ca o idee, adică o *sarcină infinită*, niciodată pe de-a întregul realizată, dar totdeauna existentă și insistentă. Se conturează faptul că dincolo de diferențele de rasă și de națiune, de conflicte naturale ce opun grupuri și indivizi unii împotriva altora, se impune progresiv necesitatea rațională a unei *păci universale* și a unei *societăți a națiunilor* care să permită indivizilor „să fie legislator și subiect într-un imperiu al scopurilor". Ideal cosmopolit. Urmărindu-și obiectivul de a construi o „filosofie populară", Kant reia proiectul, născut în secolul al XVIII–lea, al unei „societăți a spiritului" ce regrupa elitele europene și se străduia să-l extindă – ca „sarcină infinită" – la ansamblul omenirii. În acest sens, el este unul dintre fondatorii ambiției unei Europe unite și al dreptului internațional (cap. VIII, 3).

O reîntoarcere la iluzia metafizică? Fără îndoială, dar și un proiect politic, formulat deja de teoreticienii dreptului persoanei, legat de anumite speranțe născute din Revoluția franceză, ce prevedea instituirea unei societăți care, dincolo de cadrul empiric al statelor–națiuni și de noile constrîngeri pe care le generează, asigură tuturor indivizilor posibilitatea *autonomiei*.

În 1798, Kant condamnă teroarea : „Revoluția a generat atîtea orori și mizerii, încît nici un om rațional nu s-ar decide să mai repete vreodată această experiență, chiar dacă ar putea spera că a doua oară i-ar reuși". El nu va înceta să se opună criticilor „contra–revoluționare" ale lui Rousseau și să afirme că libertatea și ordinea nu sînt incompatibile. Din moment ce o orînduire fără libertate e prin definiție despotică, este mai bine să căutăm libertatea ca supunere față de o autoritate pe care ne-o impunem noi înșine.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Emmanuel Kant (1724–1804), *Critique de la raison pratique* (1788), Vrin, 1967.
– *Fondements de la métaphysique des moeurs* (1785).
– *Projet d'un traité de paix perpetuelle* (1796).
– *Philosophie de l'histoire,* Aubier, 1947 (réunion de plusieurs textes).
E. Neil, Th. Ruyssen, M. Villey et al., *La philosophie politique de Kant*, PUF, 1962.
G. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, PUF, 1962.
A. Philonenko, *Études kantiennes*, Vrin, 1982.
– *L'œuvre de Kant*, Vrin, 1972.
L. Ferry, *Philosophie politique*, I et II, PUF, 1984.
H. Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Le Seuil, 1991.
A. Renaut et L. Sosoe, *Philosophie du droit*, PUF, 1991.
J. Muglioni, *La philosophie de l'histoire de Kant*, PUF, 1993.
Philosophie politique, no. 2, „Kant", PUF, 1992.
L. Vincenti, *Éducation et liberté : Kant et Fichte*, PUF, 1992.

E / ISTORIA UNIVERSALĂ : STATUL RAȚIONAL

Opera lui G. W. F. **Hegel** se situează în continuarea gîndirii kantiene, cu diferența, decisivă, că ea nu recuză ideea cunoașterii absolute. În *Fenomenologia spiritului*, publicată în anul 1806, ea își fixează ca obiectiv asigurarea trecerii de la filo–sofie la știința filosofică ; aceasta este expusă ca sistem complet, zece ani mai tîrziu, în lucrarea intitulată

Știința logicii. În ce privește problema politică, filosoful de la Berlin reiterează perspectiva aristotelică, din moment ce consideră cunoașterea politică un moment al dezvoltării cunoașterii filosofice (*Filosofia dreptului*, 1821). Astfel, în timp ce Kant încredințează voinței libere sarcina, niciodată încheiată, de a actualiza absolutul, Hegel consideră că „vremurile sînt propice" pentru desăvîrșirea și realizarea ambiției metafizice, cu condiția să știm să recunoaștem în realitatea prezentă – marcată de revoluțiile din America și din Franța și de constituirea statului napoleonian – *începutul și sfîrșitul istoriei*. Oricum ar fi această judecată și oricare ar fi fost valabilitatea ei, dacă îl studiem pe Hegel în capitolul de față – chiar dacă analizele sale sînt ulterioare Revoluției franceze –, este pentru că el încheie, apoteotic, mișcarea care, începută cu Marsilio de Padova și cu legiștii, se străduiește să gîndească principiul statului suveran ca mod de organizare necesară și totodată legitimă a existenței sociale.

Politică și filosofie

Înțelegerea teoriei statului expusă în textul din 1821 – calificată în grabă drept monarhistă, absolutistă, chiar reacționară, de către numeroși comentatori – presupune cunoașterea tehnicii interpretării pusă la punct de Hegel, pe de o parte, și, pe de altă parte, sesizarea trăsăturilor caracteristice ale filosofiei istoriei pe care a elaborat-o tocmai ca realizare și depășire a proiectului metafizic.

• În privința interpretării, Hegel – căruia i se atribuie inventarea pretinsei metode dialectice – nu încetează să repete că nu există o altă metodă decît cea a „mișcării lucrului în sine" :

– Într-un prim moment, ea se impune nemijlocit, ca realitate fenomenală independentă, în sine – astfel, în *Filosofia dreptului*, statul, care este obiectul cercetării, se relevă cetățeanului „naiv" și „apolitic" prin manifestările sale empirice ca o exercitare a dreptului ce reglează regimul proprietății ca instituție judiciară ce vizează echitatea și pedepsește delictele și crimele.

– În momentul al doilea, contingența acestei realități, caracterul său pur fenomenal presupune o revenire la subiectul cunoscător ce își formează o reprezentare sau un concept avînd însușirea de inteligibilitate –, adică, în *Filosofia dreptului*, reîntoarcerea cetățeanului spre propria subiectivitate care își pune întrebări asupra temeiului exercitării dreptului abstract și descoperă că el este cel ce stă la originile acestuia.

– În cel de-al treilea moment, conceptul, recunoscîndu-și caracterul abstract, se exteriorizează printr-un act ce constituie *realul*, care îl

realizează – de exemplu, în *Filosofia dreptului*, subiectul moral, conștient de fragilitatea sa, se regăsește, prin intermediul apartenenței familiale, al activității profesionale și al exigențelor politice pe care le implică acestea, ca și cetățean, considerîndu-se de acum încolo o ființă a cărei existență se realizează în și prin stat.

• În același timp, acest statut al cetățeniei și al statului este cel al epocii contemporane. Or, el nu s-a născut din nimic – este un *rezultat*, e *produsul* unui trecut ce l-a făcut ceea ce este. Noutatea profundă a hegelianismului rezidă în faptul că înlocuiește Ființa – substanță imuabilă – metafizicienilor clasici cu Devenirea, al cărei subiect este unitatea. În optica lui Hegel, devenirea este specificată : filosofia sa istorică, beneficiind de o informație considerabilă, examinează succe-siunea *popoarelor* care au întruchipat, fiecare în epoca sa, cu mijloacele pe care le-au avut și invențiile lor originale, voința de libertate și de raționalitate a omului. Fiecare dintre ele – asiatici, egipteni, greci, romani, evrei, creștini, primitivi, musulmani, europeni – au elaborat, în același timp, obiceiuri, universuri religioase, opere de artă, forme politice : despotismul oriental, cetatea, imperiul, Sfîntul – Imperiu, statul modern (de la Reformă la Revoluția franceză și la centralismul napoleonian). Fiecare, depășind precedentul, descoperindu-i ne-ajunsurile și integrînd în acestea propriile invenții, marchează o etapă în formarea umanității libere și raționale. Momentul prezent, după Hegel – cel în care formarea statului are ca principiu al organizării sale rațiunea și libertatea –, permite cunoașterea acestei deveniri și deci observarea desăvîrșirii sale. Este „enigma rezolvată" a cunoașterii absolute : Statul ca Rațiune în acțiune.

Dar *existența* nu înseamnă *realitate* : manufacturierii englezi, patrioții francezi, guvernele actuale ale Prusiei *nu știu ce fac*. Scopul *Filosofiei dreptului* nu e acela de a spune cum trebuie să fie statul : pretenția filosofilor de a propune modele este, în materie de istorie, derizorie. Cunoașterea filosofică trebuie *să arate cum trebuie să cunoaștem statul* pentru a ușura ascensiunea noului și pentru a-i scuti astfel pe oameni, atît cît se poate, de violențele extreme. Se poate vedea că gîndirea politică a lui Hegel e *realistă* : atunci cînd Platon construiește cetatea ideală, el nu face decît să demonstreze că cetatea reală se află în imposibilitatea de a-și depăși contradicțiile... altfel decît în planul ideilor ; în privința diferiților teoreticieni ai dreptului natural, ei atestă, fiecare în epoca sa, nepotrivirea dintre drepturile pozitive și voința istorică, aceasta nefiind încă în stare să introducă drepturi noi...

Societate civilă și stat

Cum trebuie deci să cunoaștem statul modern? Modalitatea „imediată" a existenței colective este *familia*. Ea este realitate „biologică" – legătură de sînge – și relație afectivă. Totuși, existența sa reală se află în *patrimoniu*, fie că e vorba de proprietate, în sensul strict al cuvîntului, fie pur și simplu, în cazul celor săraci, de copii. Proprietatea, care asigură subzistența, și progenitura constituie substratul existenței sociale, ceea ce asigură supraviețuirea naturală. Caracterul acesta direct este abolit și depășit în munca socială. Cunoscător al operelor lui John Locke și al economiștilor așa-zișI clasici (A. Smith, D. Ricardo), Hegel analizează activitățile profesionale legate de diviziunea muncii ca pe un domeniu pe care îl denumește prin expresia *societate civilă* („burghezul" fiind și cetățean și proprietar) – expresie ce, trebuie menționat, înseamnă și în limba germană „societate burgheză" *(burgerliche Gesellschaft)*.

• Societatea civilă în cele trei aspecte ale sale, producție, distribuție, consum, formează, pentru o colectivitate teritorială dată, un *sistem*, un cerc compus la rîndul său din alte cercuri, în așa fel încît fiecare element constitutiv face trimitere la toate celelalte. Dinamica acestei totalități – puterea sa de a progresa calitativ și cantitativ – este asigurată de principiul ce o guvernează : urmărirea unui profit maximal și concurența dau naștere unei voințe constante de ameliorare în profitul „civilizației materiale" a colectivității, stimulîndu-i energia. Totuși, Hegel, spre deosebire de Adam Smith, nu miza pe autoreglarea pieții. Menținerea contradicțiilor e inevitabilă : rivalitatea dintre indivizi în cadrul profesiunilor, opoziția dintre diferitele profesii, antagonismele dintre bogați și săraci. Aceste antagonisme pot atinge un nivel care să pună în pericol unitatea colectivului. Ele pot provoca o întoarcere la starea naturală, la războiul tuturor împotriva tuturor. Soluțiile pe care le găsește societatea civilă – cucerirea de piețe străine și colonizarea – nu par suficiente.

• De atunci, statul condiționează societatea civilă și trebuie să recunoaștem semnificația și importanța suveranității sale. Ea constituie principiul necesar ce garantează unitatea colectivității : puterea deplină ce însoțește deciziile sale și sacralitatea (laică) a legilor pe care le promulgă fac din ea arbitrul și regulatorul conflictelor societății civile și stăpîna acțiunilor ce se întreprind în cazul unor amenințări venite din exterior. Suveranitatea este, prin definiție, depozitara interesului universal al întregii societăți. Pentru ca ea să acționeze în concordanță

cu ceea ce este, trebuie să fie cunoscută (și „practicată") în funcție de esența sa. Or, după părerea lui Hegel, situația nu stă chiar așa. Deși necesitatea istorică a produs statul ca un principiu al unității, guvernanți și guvernați nu știu ce este el. Ei îl percep ca pe o forță coercitivă fie de origine providențială, fie rezultată din dreptul seniorial de cucerire și dintr-o relație de tip protector/protejat, fie din voința populară ce-și desemnează reprezentanții. Ei ignoră faptul că dreptul de arbitraj nu poate aparține decît rațiunii. Pentru ca un stat să arate astfel, el trebuie să fie reprezentat de guvernanți ce dețin forță și rațiune.

Dreptului divin, absolutismului regal (ce domnea atunci în Prusia), democrației reprezentative și combinațiilor dintre acestea, Hegel le opune un stat în care puterea executivă, autoritatea administrativă și legislativă sînt exercitate de către *funcționari* aleși în funcție de competențele lor, acestea bazîndu-se pe cunoașterea rațională. Dacă puterea reală aparține corpului funcționarilor, nu mai are importanță faptul că monarhul, depozitar empiric al suveranității, e desemnat pe cale ierarhică. Aceștia trebuie să impună programe de interes universal calculate în mod rațional, pe care de altfel le vor discuta cu reprezentanții intereselor profesionale (corporații și ordine) în camerele consultative, pentru a armoniza pe cît este posibil universalitatea cu particularitățile.

Pentru a reduce problema la dimensiunile sale empirice, statul lui Hegel e o monarhie în care monarhul se supune acelorași legi cărora li se supun toți cetățenii și în care guvernarea de fapt aparține unei administrații raționaliste și tehniciste, presupus competentă și devotată colectivității. Punerea în practică a unui astfel de regim, care la vremea aceea exista doar în fază incipientă, ar trebui să permită fiecăruia să se realizeze ca un cetățean liber. Statul hegelian este un tot organizat în care individul nu e absorbit de totalitate, putînd să-și conserve subiectivitatea. Există însă un obstacol major în calea acestei realizări ce ar reconcilia, așa cum dorea Kant, rațiunea și libertatea : particularismul în care se găseau încă statele în acea epocă. Hegel prevedea o serie întreagă de conflicte internaționale de o violență extremă, de care trebuie să scape statul mondial, ceea ce ar însemna sfîrșitul istoriei, adică depășirea tuturor contradicțiilor și instaurarea domniei transparenței.

A descris oare Hegel esența Statului modern pînă în zilele noastre, așa cum cred Alexandre Kojève și Eric Weil? Nu este el mai curînd teoreticianul genial care a încercat să mascheze contradicțiile societății civile burgheze, așa cum credea Marx? Nu încape însă îndoială că el a fost gînditorul cel mai riguros și mai profund al acestei

forme istorice care este statul–națiune și care, progresiv, va deveni statul de drept.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1770–1831), *Principes de la philosophie du droit...* (1821), Vrin, 1975 (cf. également *La société civile bourgeoise* (1821), Maspero, 1975).
– *La Raison dans l'Histoire, Introduction aux Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, UGE, coll. „10/18", 1965.
E. Weil, *Hegel et l'État*, Vrin, 1950.
J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Rivière, 1955.
E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, Gallimard, 1992.
F. Châtelet, *Hegel*, Le Seuil, coll. „Écrivains de toujours", 1968.
B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, PUF, 1969.
O. Rosenfield, *Liberté et politique*, Aubier – Montaigne, 1984.
J. –P. Lefebvre, *Hegel et la société*, PUF, 1987.
A. Stanguennec, *Hegel critique de Kant*, PUF, 1985.
A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), Gallimard, 1989.
J. –F. Kervegan, *Hegel, Karl Schmitt : le politique entre spéculation et positivité*, PUF, 1992.
J. –C. Pinson, *Hegel, le droit, le libéralisme*, PUF, 1991.
R. Cristi, *Le libéralisme conservateur*, Kimé, 1993.
Philosophie politique no. 5, „Hegel", PUF, 1994.

Pentru capitolul II, în F. Châtelet, O. Duhamel, É. Pisier (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, PUF, 1986, rééd. 1995, vezi : Bossuet, Burlamaqui, Calvin, Cassirer, Dante, Descartes, Fénelon, Grotius, Hegel, Hobbes, Hume, Hus, Kant, La Boétie, Locke, Luther, Machiavel, Mandeville, Montaigne, Montesquieu, More, Pufendorf, Raynal, Richelieu, Rousseau, Spinoza, Suarez, Voltaire, Wolff.

Capitolul III

STATUL DE DREPT

1/ Revoluțiile americană și franceză 89
A/ Revoluția din America de Nord : drept și pragmatism 90
B/ Revoluția franceză : națiunea împotriva tiraniei (Sieyès) .. 93
C/ Voința poporului : iacobinismul 96
D/ Republica, unitatea poporului și administrarea teritoriului 101
E/ Contrarevoluția (Burke, J. de Maistre...) 103

2/ Liberalismul politic 106
A/ Benjamin Constant : liberalismul împotriva democrației .. 107
B/ A. de Tocqueville : democrația liberală 110

3/ Creștinismul față în față cu liberalismul 115
A/ Liberalismul catolic 115
B/ Un umanism ezitant 117

4/ Statul–administrator 121
A/ Ideea de administrare 121
B/ Pluralismul 124
C/ Cetățeanul împotriva puterilor 127
D/ De la solidarism la statul–providență 130
E/ De la sfîrșitul ideologiilor la criza statului–providență 136
F/ De la umanism la statul de drept 142
• Umanism și antiumanism 142
• Statul de drept și drepturile omului 143

Doctrina politică a lui Hegel este o teorie riguroasă despre stat în accepțiunea sa modernă. Ea a fost alimentată, mai ales, de experiența istorică oferită de Revoluția franceză și imperiul napoleonian ce i-a urmat. Pentru a sesiza mai exact evoluția acestei forme de stat în secolul al XIX–lea și pentru a analiza luările de poziție și concepțiile despre putere pe care le-a suscitat, trebuie să ne reîntoarcem în trecut și să studiem experiențele acumulate, textele partizane, programatice ale celor ce au participat la eveniment. Se desprinde o idee – care, în mod cert, era prezentă la gînditorii din secolul al XVIII–lea și la Hegel, dar care de acum încolo va juca un rol decisiv, pînă la a caracteriza întreaga politică modernă și contemporană : ideea de *națiune*. Statul–națiune va constitui cadrul obligatoriu al existenței sociale : ea este *realitatea* politică prin excelență, în jurul căreia se vor organiza acțiunile istorice.

În privința „datei de naștere" a acestei realități în diferite țări, discuțiile sînt numeroase (și confuze, din lipsa unor criterii precise). Paginile precedente au arătat că ideea de stat ca putere suverană în viața terestră își are originea în Europa medievală. Cît despre prima identificare a națiunii pe un teritoriu sau altul, ea a făcut obiectul unor dezbateri istorice din care nu a lipsit substratul politic. Cine ar putea, de fapt, să afirme că o națiune e constituită pentru totdeauna? Chiar dacă fiecare națiune tinde să-și revendice vechimea, să se prezinte ca fiind legitimă datorită vechimii, conceptul de națiune e unul modern. În orice caz, este sigur că statul–națiune – ca *reprezentare politică* ce implică doar populații aparținînd aceluiași teritoriu și în care se recunosc mai presus de orice supușii unei puteri suverane care emană din ele și le reprezintă – a apărut fără îndoială o dată cu Restaurația engleză din 1690 și s-a afirmat cu putere o dată cu Revoluția americană din 1776 și cu Revoluția franceză (și în cazul acesteia din urmă, încă din 1790, cînd era „regalistă"). Aceasta e și astăzi trama lumii politice, în pofida diversității și a noutăților și poate mai mult ca niciodată din cauza răbufnirilor „etnice" din fosta URSS și din fostele țări comuniste europene.

În război, în violență, în revoluții, rupînd jurămîntul de credință al supusului față de suveran ce caracteriza vechile monarhii absolute, s-a născut și s-a răspîndit forma politică stat–națiune. Progresiv, această formă va deveni tot mai complexă prin integrarea elementelor ce caracterizează ceea ce numim astăzi statul de drept : un stat prevăzut cu mecanisme instituționale și juridice, separarea puterilor și garantarea libertăților politice, îndepărtîndu-se deci de statul ce menține pur și simplu ordinea pentru a se supune imperativului protecției libertății individuale. Bineînțeles că între principiu și punerea lui în practică este

o cale lungă. Este adevărat că statul de drept din Occident a devenit, progresiv, o formă posibilă de stat subordonat dreptului, sau cel puțin autolimitat de drept : ea a ajuns forma ideală de stat, adică, așa cum am convenit în prezenta lucrare, statul–administrator.

1/ Revoluțiile americană și franceză

Discuțiile legate de momentul apariției statului–națiune coincid parțial cu cele ce se ocupă de importanța acestor două serii de evenimente. Dacă putem considera republica o formă normală de ascensiune spre independență a unei colonii ce-și revendică astăzi eliberarea, în schimb, imagistica politică are tendința, în funcție de preferințe, să considere anul 1789, fie anul I al erei libere, fie un act dezastruos pe care nici o reacție nu va putea să îl corecteze vreodată în totalitate. Această viziune simplificatoare este în aparență îmbogățită de optica marxistă : episodul 1789–1794 se dovedește decisiv doar în măsura în care el a permis, grație ascensiunii la putere a burgheziei, dezvoltarea capitalismului și formarea proletariatului, clasă destinată să desăvîrșească istoria prin instaurarea comunismului. Față de un asemenea mod de abordare se impune ca gînditorii politici și istoricii să-și reamintească nu numai complexitatea și diversitatea voințelor și a forțelor ce au intervenit pe parcursul deceniului revoluționar, ci și, la fel ca Tocqueville și chiar Marx, profunda continuitate care a unit societățile franceze pre- și post-revoluționare.

Totuși, acest fapt este deseori însoțit de considerații ce au avut ca efect minimalizarea încărcăturii istorice și ideatice a acțiunilor întreprinse și a textelor produse în anii nouăzeci. Ca și cum, dorind să ne înarmăm împotriva abstracțiunilor de genul „începuturi absolute", „întorsăturile istoriei" și „etape necesare", am subscrie unui fel de „chietism istoric", imaginîndu-ne o dezvoltare proprie a instituțiilor, mai puternică și mai profundă decît zguduielile deseori neîndemînatice sau criminale datorate acțiunilor și gîndirii oamenilor. Dacă e adevărat că societatea din Vechiul Regim și cea din timpul Restaurației se aseamănă în multe privințe, aceasta se datorează faptului că a existat într-adevăr o restaurație și că ea, la fel ca în multe aspecte ale politicii Directoratului, Consulatului și Imperiului, a avut ca scop contracararea forțelor libertății puse în mișcare încă din Renaștere și care, radicalizîndu-se, au enunțat doctrina drepturilor omului și au declanșat o luptă ce, de atunci, sub orice aspect i-am judeca urmările, a produs efecte originale.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

B. Fay, *L'esprit révolutionnaire en France et aux Etats–Unis à la fin du* XVIIIe *siècle*, Champion, 1925.
J. Godechot, *Les Révolutions* (1770–1789), PUF, 2e éd., 1965 ; *La pensée révolutionnaire en France et en Europe* (1780–1799), A. Colin, coll. „U", 1964.
F. J. Hobsbawn, *L'ère des révolutions,* Fayard, 1964.
F. Furet, *Penser la Révolution française,* „Folio", Gallimard, 1978.
F. Furet, M. Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française,* Flammarion, 1989.
M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme,* Gallimard, 1989.
S. Rials, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen,* „Pluriel", 1988.
M. Vovelle, *L'état de la France en 1789,* La Découverte, 1989.
A. Tosel, *Kant révolutionnaire,* PUF, 1990.
J. Ritter, *Hegel et la Révolution française,* Beauchesne, 1970.

A/ REVOLUȚIA DIN AMERICA DE NORD : DREPT ȘI PRAGMATISM

Rebeliunea colonilor de origine britanică ce a avut drept rezultat crearea Republicii Statelor Unite este importantă sub mai multe aspecte :

– Îndreptată împotriva coroanei engleze, ea își motivează secesiunea făcînd uz de principiile politice aplicate de Regatul Unit și subliniind mai ales faptul că în Adunarea care ia decizii în problemele colonilor, ei, de fapt, nu sînt *reprezentați.*

– Deși în fruntea lor au fost aleși politicieni realiști, ei au folosit, pentru a-și justifica acțiunile, în *Declarația de independență* (1776) și în *Declarația drepturilor omului* (1787), noțiuni împrumutate din doctrina drepturilor naturale a lui John Locke, mai ales cea a „insurecției sacre".

– În diferitele momente ale rebeliunii colonilor, s-a insistat fără încetare asupra *rolului de forță motrică a instituțiilor* în instaurarea societății moderne – ca și cum statul ar fi „creatorul națiunii" –, străduindu-se să mențină un echilibru constant între tradiția puritană și noutatea republicană, între puterile locale și autoritatea federală,

între obiceiurile vieții rurale și dorința de a intra în concertul lumii industriale ce era pe cale să se nască.

– Ca mișcare socială, ea a constituit un model și un exemplu totodată în lupta împotriva înrobirii nelegitime, dusă în numele egalității naturale, a libertății de acțiune și a libertății fiecăruia de a se bucura de proprietate și de roadele muncii sale ; în ce privește colectivitatea, ea trebuie să fie liberă să-și aleagă instituțiile și magistrații care îi convin. Revoluția americană va influența începuturile Revoluției franceze și va avea un rol capital în declanșarea insurecțiilor ce vor avea ca rezultat independența coloniilor spaniole și portugheze din America de Sud.

Celor ce au reproșat Părinților Fondatori americani că nu au inventat nimic și că nu au făcut altceva decît să-l parafrazeze pe Locke, **Jefferson** le-a răspuns că în Declarația de independență nu s-a făcut altceva decît „s-a plasat bunul simț al individului înaintea considerațiilor asupra speciei umane". La începutul anului 1776 a apărut un eseu de Thomas **Paine** intitulat chiar *Bunul simț,* o pledoarie în favoarea rupturii cu Anglia și un manifest pentru independență făcut în numele patrimoniului comun de idei moștenite de la filosofii englezi : principiul libertății individuale, al definirii legitimității puterii prin consimțămîntul celor guvernați, dreptul la împotrivire. Pentru Paine, ca și pentru Jefferson, nu era vorba de a inventa, de a inova, ci pur și simplu de a reaminti concepțiile comune ce formează „expresia spiritului american", liantul comunității : „Noi considerăm că aceste adevăruri sînt evidente prin ele însele : toți oamenii se nasc egali, creatorul i-a dotat cu anumite drepturi inalienabile cum ar fi viața, libertatea și căutarea fericirii...".

Lucrurile s-au complicat însă, zece ani mai tîrziu, cînd s-a pus problema redactării Constituției, după eșecul primei Confederații. Publicînd, în 1787, cu ocazia dezbaterilor de la Convenția de la Filadelfia, *The Federalist*, Hamilton, Madison și Jay sînt în mod paradoxal favorabili întăririi statului central și obțin chiar dreptul de a rezerva Congresului capacitatea „de a apăra Statele Unite, de a veghea la bunăstarea generală" și „de a face legile necesare capabile să asigure exercitarea puterilor". **Hamilton**, care a apărat extinderea prerogativelor parlamentare, considera că prin această constituție „poporul nu a abandonat nimic", putînd să se opună prin *Bill of rights,* dacă crede că ea nu protejează libertățile individuale, sau le consideră periculoase pentru guvernare. Li s-a permis astfel antifederaliștilor să adauge mai tîrziu la textul constituției un corpus de drepturi fundamentale (primele zece amendamente au fost ratificate în 1791).

De atunci, chiar dacă drepturile omului nu sînt altceva decît o „barieră de hîrtie", protecția indivizilor e căutată în altă parte : în logica proprie a unei „republici compozite" în care fărîmițarea puterii produce efectul de frînare și de compensare. Existența a două niveluri de guvernare oferă o „dublă securitate", datorită controlului intern exercitat de separarea puterilor în stat și limitării ce permite concurența dintre eșaloanele naționale și de stat. Discipol al lui Montesquieu, **Madison** oferă cheia acestei construcții : din moment ce sarcina guvernului este aceea de a fi „cel mai mare critic al naturii umane", trebuie să-i ajustăm mecanismele pentru a le modera, „trebuie să contracarăm ambiția prin ambiție". O asemenea manieră pragmatică de a îmbina pesimismul de origine religioasă cu privire la natura umană și căutarea unei soluții politice pentru a limita puterea prin putere a fost deseori considerată un rezultat al situației de excepție ce domnea în Lumea Nouă. Ea întreținea totodată ideea conform căreia reușita Revoluției americane ar fi putut scuti Revoluția franceză de violențe. Nu trebuie totuși să uităm că sclavia a fost abolită abia la sfîrșitul războiului civil și că ideea unei cetățenii americane care să ofere indivizilor garantarea drepturilor omului a fost admisă în 1868, o dată cu cel de-al 14–lea Amendament la Constituție.

„Conștiința împăcată" a insurgenților din 1776, punctul lor de vedere egoist utilitar și totodată idealist, alianța dintre preocupările pe termen scurt și dorința lor de a întemeia o putere de tip nou, expansionistă și sigură pe ea, definesc contururile unui fel de *naționalism instituțional*, caracteristic de acum încolo pentru Republica nord–americană care, în interior, concepe democrația mai degrabă ca un joc bine controlat de instituțiile reprezentative decît ca o expresie a voinței populare, iar în exterior se prezintă ca deținătoarea secretului libertății.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique (1835–1840)*, Gallimard et Garnier–Flammarion, préface de F. Furte, 2 vol., Folio, 1986.
H. Arendt, *Essai sur la Révolution* (1963), Gallimard, 1967.
C. Becker, *La Déclaration de l'indépendance*, Seghers, 1967.
J. Habermas, *Théorie et pratique*, Payot, 2 vol., 1975.
D. Howard, *Naissance de la pensée politique américaine*, Ramsay, 1987.
T. Paine, *Les droits de l'homme*, Berlin, 1987.

P. Bouretz, „L'héritage des droits de l'homme, France – Etats-Unis", *Esprit*, sept. 1988.
G. Wood, *La création de la République américaine (1776–1786)*, Berlin, 1991.

B/ REVOLUȚIA FRANCEZĂ : NAȚIUNEA ÎMPOTRIVA TIRANIEI

Situația se prezenta cu totul altfel în Franța. Aici imaginea națiunii era foarte puternică în reprezentarea colectivă ; acțiunea centralizatoare a monarhiei a contribuit mult la întărirea ei. În ciuda carențelor politicii monarhiste și a sărăciei endemice a unei părți a populației, societatea franceză era bogată și numeroasă. Pe această situație de fond se vor sprijini forțele politice care, cu ocazia reuniunii Statelor Generale ale Regatului din iulie 1789, vor provoca primele mari tulburări sociale.

Este remarcabil că, mai mult chiar decît colonii din America, promotorii mișcării au ținut, dincolo de definirea programelor și de enunțarea textelor legislative, să-și legitimeze actele politice și să proclame motivele angajamentului lor. Puține regimuri, cel puțin pînă la căderea lui Robespierre, și-au dat silința să-și valorifice acțiunile și să anunțe „vestea cea bună". Faptul că ideile au fost făcute publice a fost considerat un fel de armă împotriva dușmanului declarat : tirania ; această voință demonstrativă era ca un proiect de mobilizare universală a umanității împotriva stăpînirilor care oprimau popoarele.

O primă luare de poziție semnificativă a fost cea a lui **Sieyès** (1748–1836), membru al Adunării Constituante, al Convenției, al Directoratului și artizan al loviturii de stat ce i-a deschis lui Napoleon Bonaparte drumul către putere. Broșura sa intitulată *Q'est-ce que le Tiers Etat?* (apărută în ianuarie 1789) a avut o influență hotărîtoare asupra momentelor de început ale gîndirii revoluționare și concepțiile sale asupra instituției republicane au marcat profund redactarea constituției și a codurilor de legi ale Republicii și ale Imperiului. Mult timp însă Sieyès a făcut obiectul unor interpretări ce-i minimalizau meritele : „Calomniat în timpul vieții ca nimeni altul, Sieyès părea să fie foarte prost plasat în istoriografia revoluționară care a văzut în el cînd distrugătorul *Vechiului Regim, regicidul, oportunistul* ce și-a abandonat prietenii girondini de teama lui Robespierre, cînd apostolul burgheziei, fondatorul republicii notabililor. De mai bine de un secol și

jumătate el a fost descris, caricaturizat... sau pur și simplu uitat. Puțini sînt aceia ce îi acordă un loc, poate cel mai important în istoria revoluției, și care recunosc rolul imens jucat de el în gîndirea politică, acela de a fi fost fără nici o îndoială *inventatorul dreptului public modern*". (Jean–Denis Bredin, cf. bibliografie). Realitatea indubitabilă pe care se bazează Sieyès este *Națiunea* : aceasta constituie un dat anterior oricărui act politic sau legislativ ; ea e alcătuită din indivizi liberi, egali, independenți, diferind unii de alții, dar uniți prin nevoile comune cu natura umană, prin voința de a trăi împreună. Fără această voință, fără reprezentarea intelectuală a acestei entități care este națiunea, indivizii sînt neputincioși și incapabili să reziste la atacurile înrobitoare ale bandiților și ale șarlatanilor. Fiecare individ este un cetățean potențial, care nu se poate realiza decît dacă își leagă voința de cea a celorlalți membri ai întregului pentru a înființa puterea națională.

Doar în acest sens națiunea e *suverană, unită* și *indivizibilă*. Sieyès nu se încurcă nici cu istoria, nici cu „sociologia" ; metafizica sa este săracă și intervine doar atunci cînd trebuie să justifice punctul de vedere adoptat. Pentru el important e să numească *ființa rațională* în jurul căreia se organizează lupta pentru libertate, egalitate și împotriva arbitrariului și a privilegiilor. *Ființa reală* a națiunii este *starea a treia*, ce reunește imensa majoritate a populației și care, deși nu are privilegii, reprezintă totuși partea vie a regatului. „Starea a treia este totul" : abolirea privilegiilor e o invitație făcută celor marginalizați să revină în societate... și să-i elimine din colectivitate pe acei ce nu vor să renunțe la acestea.

Întreaga putere emană de la națiune, de la starea a treia. Dar națiunea nu poate domni ca atare. Exercitarea suveranității naționale se face prin intermediul unei *constituții* ce definește organele legislative și de guvernare, autoritățile judiciare care vor realiza și vor garanta libertatea și egalitatea cetățenilor, și, mai general, plenitudinea drepturilor naturale. Or, puterea constituantă, dacă dorește să fie eficace, trebuie să se supună unui principiu : cel al *reprezentării*. Trebuie îndepărtate toate tentațiile democrației directe, care conduc la dezordine și neputință. Trebuie chiar să se manifeste neîncredere față de mandatul particular care limitează puterea deputatului la prescripțiile acordate de cei ce i l-au acordat. Reprezentarea corectă este aceea care acordă un *mandat general* celui ales ; doar cu această condiție poate participa în mod util la elaborarea voinței naționale.

Pe scurt, *încarnarea* poporului în corpul regelui e înlocuită prin *reprezentarea* națiunii prin intermediul *corpurilor instituite*. În ambele cazuri trebuie să prevaleze o voință. Sieyès e un liberal – el se arată profund atașat de ideea salvării libertăților individuale față de

autoritatea guvernamentală – care nu are încredere în democrație. Statul este emanația națiunii și o reprezintă ; ea este autonomă în raport cu acesta, dar din punct de vedere *politic* îi datorează ascultare.

Acestea sînt ideile ce vor fi incluse într-o formă solemnă în **Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului** votată de Adunarea Constituantă la 26 august 1789. Precedată de multe proiecte (*Exposition raisonnée* de Sieyès), inspirîndu-se din numeroase referințe istorice (declarațiile americane) și filosofice (influențele lui Rousseau, dar și ale lui Locke), ea vizează formularea drepturilor omului în calitatea sa de om într-o societate scoasă de sub vechile tutele și condusă de libertate și egalitate. Marcată de optimismul epocii luminilor, ea tinde în multe din formulările sale să facă să prevaleze o concepție extensivă despre libertate („putem face *tot* ceea ce nu dăunează altcuiva") mergînd pînă la ideea unei egalități a drepturilor prin simpla recunoaștere a reciprocității lor. În acest sens, societatea apare ca o prelungire imediată a naturii și a raporturilor sociale, rezultat spontan al întîlnirii libertăților individuale. Totuși, această construcție e dublată de insistenta referire la *lege*, prezentă sistematic atunci cînd trebuie fixate limitele libertății fiecăruia. Totul se petrece de parcă dreptul natural nu ar mai oferi garanții suficiente și ar apela la un drept pozitiv pus să producă egalitatea cetățenilor prin și în lege. Există deci o ambivalență din moment ce libertatea, gîndită la început ca insuficient articulată pe relațiile interpersonale dintre indivizi, trebuie să-și fixeze frontiere și un spațiu limitat cu ajutorul legii care o produce, protejînd-o. Există, de asemenea, o ambivalență și în ce privește statutul dreptului cu privire la finalitatea exercitării puterii. În anumite privințe, Declarația privește drepturile omului ca pe niște „drepturi pre-politice pe care nici o guvernare nu are dreptul să le modifice" (H. Arendt), ea le concepe ca fiind anterioare din punct de vedere istoric, și logic superioare dreptului pozitiv, ca un fel de etalon cu rolul unei piedici umane în fața influenței puterii asupra indivizilor. Totuși, ea lasă să se întrevadă și o altă logică, cea care va face din drepturile omului obiectul însuși al guvernării, lăsînd ca voința politică să le confere un conținut. Și, în sfîrșit, mai există și o ambivalență politică, din moment ce Declarația face posibilă atît o interpretare în termenii pluralității corpurilor instituite să reprezinte diversitatea intereselor și a opiniilor, cît și o interpretare voluntaristă ce caută să reproducă identitatea poporului în afirmarea unității voinței sale.

Trebuie să ne reamintim că Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului este un text de drept pozitiv francez : Consiliul Constituțional se sprijină în mod regulat pe acest text în argumentările sale (cf. O. Duhamel, *Le pouvoir politique en France,* PUF, t. 1, p. 307).

INDICAŢII BIBLIOGRAFICE

CONDORCET /Antoine–Nicolas CARITAT, marquis de/ (1743–1794), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain* (1797), Boivin, 1933.
Emmanuel Joseph SIEYÈS (1748–1836), *Essai sur les privilèges* (1788); *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (1789), PUF, „Quadrige", 1989.
J. Y. Guiomar, *L'idéologie nationale,* Champ libre, 1974.
F. Furet, *Penser la Révolution française,* Gallimard, 1978.
E. et R. Badinter, *Condorcet, un intellectuel en politique,* Fayard, 1988.
J.–D. Bredin, *Sieyès. La clé de la Révolution française,* Fallois, 1989.
F. Furte, R. Halévi, *Les orateurs de la Révolution française,* Ed. Pléiade, Gallimard, 1989.
Pascale Pasquino, „E. Sieyès, B. Constant et le gouvernement des modernes, contribution à l'histoire du concept de représentation politique", în *Revue française de science politique,* avril, 1987.
François Furet, Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française,* Flammarion, 1988.
Stéphane Rials, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen,* Hachette, 1899.
Marcel Gauchet, *La révolution des droits de l'homme,* Gallimard, 1989.
Olivier Le Cour Grandmaison, *Les citoyennetés en révolution,* PUF, 1992.
M. Crampe–Casnabet, *Condorcet,* PUF, 1993.

C/ VOINŢA POPORULUI : IACOBINISMUL

Sieyès considera că separarea puterilor este principala garanţie a libertăţilor private. Comitetul Salvării Publice, animat mai ales de **Robespierre** (1758–1794) şi **Saint–Just** (1767–1794) a respins această fragmentare a suveranităţii şi, atunci cînd a cîştigat o poziţie dominantă, el a exercitat puterea fără a o împărţi (aprilie 1793 – iulie 1794). Această practică era legată de o înţelegere total diferită a sensului revoluţiei. Ea este actul întregului popor : într-un prim moment, poporul a alungat puterea ce îl apăsa ; dar experienţa a arătat că sarcina sa nu se opreşte aici şi că reîncredinţarea puterii unor instituţii sau reprezentanţi stăpîniţi de demonul puterii înseamnă din nou pierderea libertăţii. Complotul aristocraţilor nu încetează şi ameninţă Republica atît din interior, cît şi din exterior.

Este vorba deci de o cu totul altă logică. Purtînd războaie la frontiere, **iacobinii** consideră că patria își apără nu atît teritoriul cît libertatea. Ca să fie funcțională însă, problema războiului trebuie să se orienteze spre interior : pentru a fi mesagerul unui nou fel de fericire în Europa, poporul libertății trebuie să epureze din interiorul său trădătorii, răzvrătiții, acaparatorii și alți speculanți aflați în solda străinătății și a Vechiului Regim. De aici viziunea radicalizată asupra luptei politice într-un sistem ce se sprijină pe un dublu principiu : „tratarea adversarului ca dușman și absența unei definiții precise a adversarului" (B. Manin). Schițată în grabă, teoria guvernării revoluționare va veni să justifice un regim de excepție care suspendă aplicarea constituției și a libertăților publice pentru a face loc tribunalelor revoluționare și comitetelor directoare provenite dintr-o Convenție aflată sub presiunea permanentă a militanților divizați. **Danton** rezumă toate acestea, declarînd : „Să fim teribili pentru a scuti poporul să devină astfel". La 5 septembrie 1793, „Teroarea era la ordinea zilei".

Consecință ineluctabilă a rupturii revoluționare, accident justificat de circumstanțe sau derapaj, **Teroarea** a ipotecat pentru mult timp interpretările Revoluției franceze. Se pare în orice caz că ea ilustrează într-o manieră paradoxală una dintre logicile ce o străbat. Paradoxul e prezent la Saint–Just, figură emblematică a omului de acțiune al Revoluției și care, cu toate acestea, o considera o reîntoarcere la epoca de aur pierdută a naturii. În viziunea sa, societatea a distrus legăturile cu natura pentru a înlocui relațiile de prietenie și dragoste prezente spontan în oameni cu constrîngerea unei opresiuni politice. În Revoluție, este vorba chiar de reîntoarcerea la starea naturală, de o mișcare de *îndepărtare* față de politică și chiar de o mișcare *împotriva* unei politici ce provoacă alienarea (M. Abensour). De la Saint–Just la Comitetele Salvării Publice se face trecerea de la o gîndire radical anti-politică la o politică revoluționară radicală.

Pentru iacobini paradoxul este doar aparent și conduce la o alternativă : „Un guvern republican are drept principiu virtutea, în caz contrar teroarea. Ce vor aceia ce nu doresc nici virtutea, nici teroarea?". Formula, o dată lansată, putea provoca toate registrele acțiunii și discursului iacobin. Dacă virtutea întruchipează idealul unității poporului și al transparenței societății, teroarea e justificată de lipsa virtuții într-o epocă în care poporul este divizat și societatea fărîmițată, amenințată fără încetare de dușmanii interni și externi. Violența constituie un mijloc de purificare, de eradicare a opacităților corpului social și a spiritului public. În acest caz, violența și teroarea sînt legi-

time și vizează producerea virtuții într-o mișcare dublă de reîntoarcere la natura pierdută și de continuare a unei revoluții ce nu trebuie să se oprească decît atunci cînd a realizat „perfecțiunea fericirii". Aceasta se încăpățînează atunci și caută să se identifice cu eroii săi, cu acea figură a revoluționarului pe care Saint–Just îl descrie ca fiind „dușmanul neîmpăcat al minciunii" și care, gelos pe puritatea Revoluției, „se controlează în timp ce vorbește, din respect față de ea".

Între o virtute ce trebuie cucerită și un eroism ce trebuie să o încarneze și să o ghideze, Revoluția încearcă neîncetat să-și îmblînzească mișcarea. Pînă la moarte, din moment ce Saint–Just declară : „În ziua în care mă voi convinge că este imposibil să dăm poporului francez legi blînde, energice, rezonabile și tiraniei și nedreptății legi nemiloase, mă voi sinucide". Pînă la autodistrugere, din moment ce acuzatorii de ieri devin acuzații de azi, Robespierre sfîrșind prin a fi acuzat că dorește să devină rege și pierzîndu-și viața împreună cu Saint–Just, după Danton. Și în orice caz pînă la ameteală, de vreme ce executarea eroilor revoluției, după cea a regelui, îi provoacă lui Kant o profundă tulburare morală și politică : „Este ca un hău ce înghite totul fără putință de întoarcere, ca o sinucidere a statului, și această crimă nu poate fi răscumpărată prin nici o ispășire".

Pentru M. Abensour, paradoxul Saint–Just, acea alunecare a „revoluției–restaurație" a naturii către o „revoluție–abis" în căutarea motivațiilor sale, este dovada ambivalenței fundamentale a unui proces revoluționar arhaic și în același timp modern. Modernă, Revoluția își fixează ca scop spargerea inviolabilității monarhiei, în timp ce gestul regicid invocă necesitatea încălcării „terorii sacre" pe care o inspira construcția teologico–politică a „celor două corpuri ale regelui" (aceasta este interpretarea lui M. Walzer via Kantorowicz). Dar se face imediat apel la ideea legii naturale și este evocată o sociabilitate nemijlocită a vechii naturi care ar putea fi reprodusă în imaginea unui popor pur. Moment arhaic ce nu interzice totuși prelungirea problematică a modernității Revoluției. Trebuie să subliniem, așa cum a făcut-o și Cl. Lefort, complicitatea dintre eroismul revoluționar și invenția democratică, nu pentru a justifica deriva eroului ce își arogă posibilitatea de a fi imaginea revoluției recunoscînd totodată că nu are nici un model, ci pentru a ilustra o problemă proprie politicii moderne : a înfrunta ideea unei societăți fără nici un punct de referință, în afară de ea însăși hotărîtă să caute în om limitele libertății umane.

Ar mai rămîne să aflăm originea și destinul logicii politice a iacobinismului, susținută de dorința de a produce unitatea poporului și plasată fără încetare sub auspiciile Rațiunii și ale Ființei supreme.

Considerat deseori o inflexiune radicală a revoluției, inspirat de grija față de democrația directă, iacobinismul este uneori asociat cu J. J. Rousseau. Dar teoria guvernării revoluționare se vrea fără model. Și Rousseau refuza violența. Și dacă teoria iacobină se sprijină pe logica excluderii, ea exista deja la Sieyès care, la începuturile revoluției, exclude fără ocolișuri din corpul națiunii nobilimea. În 1789, Sieyès deschide „cutia Pandorei" și de atunci, de la un capăt la altul, Revoluția se confruntă cu aceeași problemă : cea a gestionării conflictelor sociale. B. Baczko reamintește că o dată cu legea Le Chapellier se impune ideea că diviziunea corpului social în grupuri de interese nu este bună, deoarece ea reproduce fărîmițarea corporatistă din Vechiul Regim, minînd astfel atît de dorita unitate a națiunii. La cealaltă extremitate a momentului revoluționar, eșecul din termidor va alimenta următoarea ipoteză : la fel ca predecesorii lor din 1793, și chiar cei din 1791, cei ce au redactat Constituția anului III nu reușesc „să gîndească și nici să-și imagineze spațiul politic divizat de tendințe opuse și deci conflictual și contradictoriu".

Imposibilitatea de a ieși din teroare cu ajutorul pluralismului ne permite afirmația, făcută și de F. Furet, că acest lucru este edificator pentru Revoluția franceză în ansamblu, ea articulînd într-un singur dispozitiv mai multe caracteristici ce-i sînt proprii. Prin grija de a regenera umanitatea, ea impune lumii laice un comandament de tip religios. În termeni juridici, ea promite universalismul care stă la baza Declarației drepturilor omului din 1789. Dar, împinsă pînă la obsesie, această temă poate alimenta o veritabilă fantasmă a omului nou, metafora epurării devenind mijlocul cel mai eficace de a gestiona conflictele. În aceeași ordine de idei, dacă revoluția este expresia clară a voluntarismului modern, ideea conform căreia politica poate orice riscă să ne conducă pe un tărîm în care orice pretext mărunt autorizează folosirea violenței. Și, în sfîrșit, dorind să pună poporul în locul regelui, și gîndind eliberarea de sub absolutism doar în termenii unei suveranități în indiviziune, Revoluția a preferat translarea puterii și a respins ideea limitării ei. Cît despre Hegel, el vedea în teroare efectul extrem al refuzului oricărei diferențieri concrete, un fanatism al vidului. Revoluția a lăsat moștenire criticilor și urmașilor săi o serie de probleme ce rezumă pe larg tensiunile politicii moderne : capacitatea umanismului juridic de a crea un mod de gestionare a conflictelor, statutul voluntarismului politic și al posibilității de a face „tabula rasa", problema organizării și împărțirii puterii.

În lupta împotriva tiranilor străini partea esențială e asigurată de poporul înarmat ; ofițerii și generalii sînt în serviciul națiunii și operațiunile militare trebuie să fie însoțite de o strategie politică :

armata Republicii este *eliberatoare* ; patria libertății nu are ca misiune extinderea frontierelor geografice, ci extinderea frontierelor libertății. În privința cuceririlor revoluției în interior, este necesară, pe de o parte, *unitatea poporului*, și, pe de altă parte, executarea fără ezitare a dorințelor sale. Mișcările de stradă, discuțiile din cartiere, din sate și din cluburi constituie cadrele privilegiate în care se întărește unitatea și se călesc voințele. Oricine se va folosi de acestea în scopuri partizane și egoiste, oricine va transforma acțiunea hotărîtă în agitație și în reglarea de conturi – reproșuri făcute dantoniștilor și hebertiștilor – va fi eliminat întocmai ca și complotiștii monarhiști.

Într-o asemenea optică, adunarea aleșilor nu este o cameră legislativă sau administrativă, ci mai degrabă o piață publică unde cei aleși de popor dezbat modalitățile de execuție a tuturor ordinelor ce implică realizarea obiectivelor fixate de poporul suveran. Comitetele emanate din Convenție sînt organe executive și de control. Competența lor se măsoară în exactitatea și fermitatea cu care au transpus în viață deciziile luate de cei aleși și aprobate de popor. Astfel, termenul abstract de națiune, în accepția lui Sieyès, este înlocuit de Robespierre printr-o altă abstracție, cea a dinamicii populare presupus unită ; împotriva tehnicii instituțiilor reprezentative ca mod de organizare și de guvernare, el recurge la democrația directă.

Cum se poate dovedi totuși că acțiunea întreprinsă se plasează pe direcția voinței poporului? Singura probă ar fi aceea a susținerii pe care poporul o acordă grupului conducător ; acesta nu trebuie să furnizeze alt criteriu decît cel al „bunei credințe" și al *moralității* ireproșabile. Rigoarea cu care sînt pedepsiți agitatorii, fie ei și prieteni, aristocrații, eroismul, chiar și lipsa de popularitate trecătoare a unor decizii, sînt considerate tot atîtea probe ale virtuții republicane. Saint–Just consideră că integritatea morală a celor ce o pun în practică justifică teroarea. Și Robespierre – pentru a juca o festă celor ce făceau glume proaste în timpul serbărilor închinate zeiței Rațiune – promite cultul Ființei supreme, al cărui scop ar fi acela de a asigura caracterul sacru al conștiinței morale universale.

Refuzînd să fie întemeietoare, dinamica revoluționară alunecă spre fanatism, așa cum arată și Hegel, și se prăbușește în momentul în care consensul popular este distrus de circumstanțe nefavorabile : în iulie 1794, fără nici o împotrivire, sau aproape fără nici o împotrivire, dușmanii lui Robespierre și Saint–Just îi destituie și îi execută... în numele poporului suveran.

INDICAŢII BIBLIOGRAFICE

Jean–Paul MARAT (1743 – 1793), *Textes choisis,* Éd. Sociales, 1963.
Maximilien ROBESPIERRE (1758–1794), *Discours et Rapports à la Convention,* extraits, UGE, coll. „10/18", 1965.
Louis–Antoine–Léon de SAINT–JUST (1767–1794), *L'Esprit de la Révolution* (1791), suivi de *Fragments sur les Institutions républicaines* (1793) UGE, coll. „10/18", 1963.
Théorie politique, Textes établis et commentés par Alain Liénard, le Seuil, coll. „Politique", 1976.

D. Guérin, *Bourgeois et „bras nus", la lutte des classes sous la I–re République,* Gallimard, 1946, 2 vol., éd. abrégée, coll. „Idées", 1976 ; G. Lefebvre, *La Révolution française,* PUF, 1951 ; A. Saboul, *Les sansculottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnnaire,* Clavreuil, 1958 ; *La Révolution française,* Gallimard, coll. „Tel", 1984 ; G. Labica, *Robespierre politique,* PUF, 1990 ; M. Gauchet, *La révolution des pouvoirs : la souveraineté, le peuple et la représentation (1789–1799),* Gallimard, 1995.

M. Ozouf et F. Furet éd., *Dictionnaire critique de la Révolution française,* Flammarion, 1988 ; vezi mai ales articolele : Condorcet, Constitution, Danton, Droits de l'homme, Robespierre, Sieyès.

D/ REPUBLICA, UNITATEA POPORULUI ŞI ADMINISTRAREA TERITORIULUI

„Constituţionalismul" lui Sieyès şi-a propus ca, prin tehnica mandatului general, să protejeze independenţa executivului ; Robespierre, dimpotrivă, voia să facă din reprezentanţi mandatarii deciziilor voinţei generale. Conjunctura strategică, financiară şi economică în care va fi antrenată Prima Republică în lupta ei împotriva Europei necesita o practică politică şi o concepţie ce se vor dovedi curînd trăsăturile caracteristice ale statelor–naţiuni în cadrul statutului lor modern.

Atunci cînd Republica ameninţată întreprinde o operaţiune militară şi invadează Savoia şi Ţările de Jos austriece (Belgia), entuziasmul revoluţionar, impulsionat între alţii de Anarchasis Cloots, desemnează Franţa drept centrul activ al viitoarei Republici universale, instituind,

dincolo de naţiuni, filantropia mondială. Concret, în acest proiect se afirmă că ţara îşi va recăpăta frontierele naturale, adică se va întinde de la est pînă la Rin şi la Alpi. Ideea este conformă cu speculaţiile secolului despre armonia naturii ; ea se va lovi însă de Anglia, care intră în coaliţia austro–prusacă. De atunci, se va confirma puţin cîte puţin linia politică – externă şi internă – care, cu retorici diferite, conduce la Consulat şi la Imperiu. Putem să o denumim politica de *apărare naţională.*

A apăra un popor şi idealurile sale, înseamnă a *apăra şi a-i administra teritoriul ;* înseamnă că trebuie mărit prin toate mijloacele potenţialul militar, financiar şi economic ; înseamnă că trebuie sudată colectivitatea prin intermediul unei organizări socio–juridice apte să asigure, atît cît se poate, respectarea drepturilor naturale şi mărirea securităţii şi a bogăţiilor. Un astfel de program presupune, pe de o parte, întărirea generală a executivului (al cărui instrument este o armată naţională şi o administraţie centralizată ce-şi întind reţeaua pe întregul teritoriu) şi, pe de altă parte, independenţa societăţii civile ca loc al liberei iniţiative.

Naţiunea ca fiinţă raţională (după Sieyès), poporul ca forţă unită şi unificatoare (după Robespierre) par să capete consistenţă într-o asemenea concepţie despre teritoriu. De fapt, acesta din urmă e la fel de abstract : el cîştigă consistenţă doar în măsura în care impune o unitate de structură administrativă şi politică, definind astfel un spaţiu de dominaţie în cadrul căruia se efectuează, după nişte reguli codificate, schimburile sociale şi, mai ales, schimburile economice. În această privinţă, cel ce desăvîrşeşte opera de „raţionalizare" a teritoriului naţional, începută de Convenţie şi Directorat, a fost Napoleon Bonaparte, generalul devenit împărat.

INDICAŢII BIBLIOGRAFICE

A. Mathiez, *Danton et la paix,* 1919 ; A. Cochin, *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne* (1921), Copernic, 1978 ; *L'esprit du jacobinisme,* PUF, 1979 ; G. Lefebvre, *Les Thermidoriens,* A. Colin, 1929 ; B. Baczko, *Comment sortir de la Terreur, Thermidor et la Révolution,* Gallimard, 1989.

E/ CONTRAREVOLUȚIA

Primii doi ani ai Revoluției au fost salutați cu entuziasm de marea majoritate a *inteligheției* europene atașată de ideile Îngerului Luminilor. Totuși, exceptîndu-i pe Kant, Fichte și Hegel în Germania și pe englezul Thomas Paine (ales deputat în Convenție), această admirație fără margini nu a fost foarte extinsă și nu a durat deloc : victoriile militare ale armatei franceze, teroarea au provocat un recul general (la Kant și la Hegel între alții) și în curînd și ostilitate : naționalismul afișat de Republică a suscitat reacții naționale, evoluția lui Fichte fiind edificatoare în acest sens.

Atitudinea lui Edmund **Burke** (1729–1797) a fost atît de fermă, încît a alimentat pînă în zilele noastre retorica contrarevoluționară și antidemocratică. Membru al parlamentului britanic, aristocrat irlandez liberal, care a apărat drepturile catolicilor din Irlanda și a legitimat insurecția colonilor din America, el a publicat în 1790 *Réflexions sur la Révolution en France,* în care a condamnat evenimentul fără drept de apel. Burke îi reproșează că ar fi fost fructul națiunii abstracte a filosofilor și, prin urmare, nu putea să creeze decît violență și dezordine. Fixîndu-și drept obiectiv instaurarea libertății și a egalității universale, patrioții francezi întorc spatele naturii. Ideea de natură, la care se referă Burke, nu este clară : considerațiile teologice – ea depinde de providența divină și nu poate fi înțeleasă – sînt amestecate cu referiri empirice – cunoașterea naturii de către om depinde de experiența acumulată. Tocmai sentimentul puternic că există o realitate ce nu depinde de noi și pe care nu o putem sesiza decît raportîndu-ne la tradițiile făurite în timp de strămoși și de experiențele noastre proprii ne îndeamnă să respingem, pe motiv că sînt inepte și periculoase, proiectele ce acționează prin decrete și fac speculații pe marginea metafizicii omenirii.

O constituție „fabricată" cu ajutorul reflecției este inoperantă : contractul ce stă la baza unei organizări sociale solide și echilibrate a fost construit progresiv printr-o maturizare lentă, ce a scos la iveală binefacerile bunului simț, ale virtuții și ale folosirii cu măsură a libertăților. Poporul englez este astăzi liber, constată Burke, pentru că în loc să revendice libertatea în general, a învățat de-a lungul timpului să fondeze instituții diversificate ce garantează libertățile compatibile cu ordinea și subordonarea și pentru că a știut să se atașeze mai degrabă de persoane decît de principii. Burke denunță energic atît pretențiile centralizatoare ale Constituantei, cît și pretenția acesteia de a fi unicul legislator. Regulile cărora trebuie să ne supunem sînt cele ale moralei pe care ni le-a lăsat moștenire tradiția ; în ce privește guvernarea, ea

nu e făcută pentru orișicine : timpul și experiența scot la iveală în fiecare epocă o aristocrație care știe să stabilească politica adecvată intereselor colectivității. Conservatorismul moralistului se aliază, fără să întîmpine vreo dificultate aparentă, cu simțul necesității, loc comun al gîndirii britanice din acea perioadă.

În ciuda înțelepciunii un pic limitate, opera lui Burke se dovedește perspicace în descoperirea slăbiciunii Revoluției franceze : caracterul său doctrinar. Ea dezvoltă o teorie mult mai stimulatoare decît apăsătoarele teorii ale istoriei providențialiste dezvoltate de Joseph **de Maistre** (1752–1821) în *Considérations sur la France* (1796) și de Louis **de Bonald** (1754–1840) în *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1795), primii teoreticieni ai contrarevoluției din Franța.

Fiind un admirator al lui Burke, Joseph de Maistre împrumută de la el un anumit număr de teme. Rațiunea umană, la care se referă revoluționarii din adunarea constituantă, „nu este decît o brută". E absurd să ne imaginăm că putem face o Constituție „așa cum un ceasornicar face un ceas". Rațiunea și experiența demonstrează că nu poate exista o națiune *constituită a priori*. „Ce ochi este capabil să cîntărească dintr-o singură privire totalitatea circumstanțelor care fac o națiune compatibilă cu o Constituție sau alta?" Legislatorii francezi au pretenția universalității sprijinindu-se pe o abstracție „inexistentă", omul ; or, adaugă cu ironie Joseph de Maistre, „în lume nu există om. Am văzut în viața mea francezi, italieni, ruși... știu chiar, grație lui Montesquieu, că există și persani ; dar în ce privește omul, declar că nu l-am întîlnit în viața mea..." Autorul adaugă acestor considerații cvasi-„sociologice" o sistematizare a tipului teologic : ordinea socială tradițională era în conformitate cu voința divină. Dumnezeu stă în fruntea tuturor instituțiilor politice și participă la toate evenimentele umane. Omul nu creează nimic de la sine, el însuși nu este decît produsul și jucăria Providenței divine ale cărei intenții poate doar să le interpreteze pentru a se conforma mai bine. Omul nu poate și nu trebuie să facă altceva. El va ajunge astfel să înțeleagă că singurul regim *legitim* este monarhia absolută a Vechiului Regim. Revoluția, insurecția regicidă sînt și ele manifestări ale Providenței sub forma unei sancțiuni : o astfel de pedeapsă trebuie să-i facă pe francezi să înțeleagă că este nevoie de *restaurație*.

La fel ca și Maistre, Louis de Bonald insistă asupra preeminenței *drepturilor lui Dumnezeu* față de vanitatea trufașă a drepturilor omului. Ideea de suveranitate populară este pe cît de falsă, pe atît de imposibil de practicat : „Omul nu poate să dea o Constituție societății religioase sau politice, așa cum nu poate da greutate corpurilor sau întindere

materiei". Doctrina contractului social reduce îndatoririle umane la o tocmeală ; în acest sens ea este „degradantă". Dumnezeu e autorul tuturor legilor și omul nu are nici o putere asupra omului decît prin intermediul lui Dumnezeu. Și aici revanșa lui Dumnezeu asupra pretențiilor oamenilor impune restaurarea monarhiei ereditare și absolute. Este singurul regim susceptibil de a putea menține unitatea indispensabilă a puterii. „Comunicația paternă dintre principe și supușii săi" după modelul familiei sau al corporațiilor de meserii, formează un tot organic ce ocrotește țesătura socială de orice destrămare. Doar religia catolică poate furniza modelul legitim al acestei totalități închegate, în timp ce Reforma stă la originea divizării și a dezordinii.

Ideile lui **Chateaubriand** (1768–1848) vor fi un pic diferite : legitimismul său monarhist se va strădui să combine, în lucrarea intitulată *Le Génie du christianisme*, ideile creștine cu apărarea libertății umane deoarece nu există „religie adevărată fără libertate, nici veritabilă libertate fără religie". Pentru că apăra monarhia constituțională (*La Monarchie selon la Charte*, 1816), separarea religiei și a statului și libertatea presei, Chateaubriand, „liberal în ochii extremiștilor, dar extremist în ochii liberalilor" nu poate fi „clasat" (Jean–Jacques Chevallier).

Legitimismul contrarevoluționar are pretenția să asocieze monarhia cu națiunea. Preluînd ștafeta de la monarhiile slăbite, dinastiile burgheze vor ști să-și însușească monopolul în materie de naționalism...

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Edmund BURKE (1729–1797), *Réflexions sur la Révolution en France* (1790), préface de Philippe Reynaud, Le livre de poche, Pluriel, 1989.

Joseph de MAISTRE (1753–1821), *Considérations sur la France* (1796), Vrin, 1936.

François de CHATEAUBRIAND (1768–1848), *Essai sur les révolutions...* (1797). – Textes choisis, în G. Dupuis, J. Georgel, J. Moreau, *Politique de Chateaubriand*, A. Colin, coll. „U", 1966.

J. Godechot, *La contre–révolution. Doctrine et action*, PUF, 1961.

P. Bénichou, *Le temps des prophètes*, Gallimard, 1977.

R. Rémond, *Les droites en France*, Aubier–Montaigne, 1982.

S. Rials, *Le légitimisme*, „Que sais-je?", 1983.

B. Binoche, *Critiques des droits de l'homme,* PUF, 1989.
A. Hieschmann, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire,* Fayard, 1991.
I. Berlin, „Les contre–lumières", în *A contre–courant,* (1955), Albin Michel, 1988.
„Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme", în *Le bois tordu de l'humanité* (1959), Albin Michel, 1990.
L. Strauss, *Droit naturel et histoire (1949),* Plon, 1954.

2/ Liberalismul politic

În secolul al XIX–lea, statul–naţiune se transformă încetul cu încetul şi cam peste tot, din punct de vedere al ordinii interne, în stat liberal : filosofia dominantă devine liberalismul politic. Concepţiile liberale dominante doresc să rezolve „problema politică", înţelegînd prin aceasta mai ales raporturile dintre individ şi stat. Oricare ar fi diversitatea acestor doctrine „în funcţie de epocă, de ţară, în funcţie de tendinţele unei anumite epoci într-o anumită ţară" (cf. Jean Touchard, *Histoire des idées politiques,* 2, PUF, 1959, şi reed,), vom reţine o dublă preocupare esenţială : individul trebuie protejat de stat şi de mase ; trebuie deci găsite mecanismele instituţionale destinate să evite acest pericol dublu.

În mare, vom distinge două tipuri de soluţii : una, versiune mai mult sau mai puţin optimistă, consideră că aplicarea anumitor „reţete" instituţionale pot sustrage individul pericolului despotismului, prin slăbirea autorităţii statului şi prin *împiedicarea* instaurării democraţiei maselor ; este soluţia căutată de Benjamin Constant (1767–1830), ca să dăm exemplul cel mai semnificativ ; cealaltă versiune, mult mai pesimistă, consideră afirmarea democraţiei inevitabilă şi încearcă să preconizeze metode care, dacă nu pot să împiedice, atunci măcar să evite despotismul ce l-ar putea provoca această ascensiune ; cea de a doua variantă este cel mai bine ilustrată de Alexis de Tocqueville (1805–1859).

A/ BENJAMIN CONSTANT : LIBERALISMUL ÎMPOTRIVA DEMOCRAȚIEI

Textul următor ilustrează cît se poate de bine ideea că individul este principiul primordial și că el trebuie de două ori apărat :

> „Eu am apărat timp de patruzeci de ani același principiu, libertate în toate, în religie, în literatură, în filosofie, în industrie, în politică, și prin libertate înțeleg triumful individualismului atît asupra autorității, care vrea să guverneze prin despotism, cît și asupra maselor care pretind dreptul de a aservi minoritatea" (*Mélanges*, 1829).

– Societatea politică nu și-a fixat ca scop egalitatea ; aceasta este combinată cu o concepție arhaică asupra libertății, legitimă pentru antici, dar inutilă și periculoasă pentru modernii amăgiți de „eterna metafizică" a *Contractului social* al lui Rousseau.

Libertatea pentru cei din antichitate însemna

> „exercitarea colectivă dar directă a suveranității, discutarea în piața publică a problemelor legate de pace sau de război, încheierea de tratate de alianță cu străinii, votarea legilor, pronunțarea sentințelor, examinarea conturilor, încheierea actelor, gestiunea magistraților... Și în timp ce anticii numeau acest lucru libertate, ei admiteau că o asemenea libertate colectivă este compatibilă cu supunerea completă a individului față de autoritatea colectivă... [astfel încît] la antici, individul, suveran în privința afacerilor publice, este sclav în toate raporturile sale private..." *(De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, 1891).*

– Cei moderni nu pot nutri decît aversiune față de această concepție, pentru că, pentru un modern, a fi liber,

> „înseamnă dreptul de a fi supus doar legii, de a nu putea fi nici arestat, nici închis, nici condamnat la moarte, nici maltratat datorită voinței arbitrare a unui sau mai multor indivizi. Fiecare are dreptul să-și exprime opiniile, să-și aleagă ocupațiile și să le exerseze, să dispună de proprietate și chiar să abuzeze de ea ; să meargă și să vină fără să ceară permisiunea sau să dea socoteală asupra motivelor. Fiecare are dreptul să se întîlnească cu alți indivizi fie pentru a discuta despre interese comune, fie pentru a-și exersa credința pe care el și asociații săi și-au ales-o, fie, pur și simplu, pentru a-și petrece zilele și orele într-o manieră conformă cu înclinațiile sale. În fine, fiecare are dreptul să influențeze guvernarea fie prin nominalizarea tuturor sau doar a anumitor funcționari, fie prin reprezentanți, petiții, cereri pe care autoritatea este mai mult sau mai puțin obligată să le ia în seamă" *(ibid).*

Benjamin **Constant** insistă asupra următoarei opoziții decisive :

– Țelul anticilor era împărțirea puterii sociale între toți cetățenii aceleiași patrii. Asta înțelegeau ei prin libertate.

– Scopul modernilor este securitatea acțiunilor private ; ei înțeleg prin libertate garanțiile acordate de instituții pentru desfășurarea acestora.

De atunci chestiunea politică modernă nu se pune atît în termenii legitimității, cît în termenii exercitării autorității. Suveran, poporul? E o figură de stil, susține Constant. Ce importanță are pentru individ dacă numim suveranitatea populară, monarhică sau altfel? De fapt, „la moderni, individul, independent în viața sa privată, nu este, nici în statele cele mai libere, suveran decît în aparență". Această aparență îi este suficientă din moment ce autoritatea statului e *limitată*. Populară sau nu, singura suveranitate legitimă este cea limitată : „nici o autoritate de pe pămînt nu este nelimitată", pentru că „cetățenii au drepturi individuale independente de orice autoritate socială sau politică și orice autoritate care violează aceste drepturi devine nelegitimă". Este vorba de Locke versus Rousseau, al cărui *Contract social* reprezintă cel mai teribil „auxiliar al tuturor genurilor de despotism", deoarece el ignoră „că acolo unde începe independența și existența individuală se oprește jurisdicția suveranității" și că „asentimentul majorității nu e suficient pentru ca ea să-și legitimeze acțiunile".

Triumful individualității merge mînă în mînă cu slăbirea autorității statale, exercitată *cu rezervă* în toate domeniile : „Progresele civilizației, schimbările ce au avut loc de-a lungul secolelor impun autorității mai mult respect pentru obiceiurile, sentimentele, independența indivizilor. Ea trebuie să privească și să trateze aceste lucruri cu mai multă prudență și lejeritate". În domeniul economic, social, ca de altfel în toate domeniile, Benjamin Constant luptă pentru libertatea presei cu orgoliu („cenzorii înseamnă pentru gîndire ceea ce spionii înseamnă pentru inocență") și reclamă toleranță în materie de religie („religiile sînt ca marile drumuri : este bine ca statul să le întrețină, cu condiția să lase fiecăruia dreptul de a prefera cărările").

E nevoie totuși să găsim un sistem care să îmbine caracteristicile moderne ale libertății și suveranității? Sistemul în care are încredere Constant este *sistemul reprezentativ* :

> „Sistemul reprezentativ nu este altceva decît un mod de organizare prin care o națiune încredințează cîtorva indivizi sarcini pe care nu dorește să le îndeplinească ea însăși. Indivizii săraci își rezolvă singuri problemele ; cei bogați apelează la intendenți. Este istoria națiunilor antice și cea a națiunilor moderne".

Sistemul nu implică, evident, nici un mandat imperativ ; el se bazează pe o procură „în alb" încredințată unor oameni de către „masa

poporului" care dorește să-i fie apărate interesele, dar nu are timp să și le apere singur, preferînd să-și cultive plăcerile personale.

Un asemenea sistem, după Benjamin Constant, respinge orice formă de sufragiu universal : votul universal trebuie limitat. Continuînd logica lui Sieyès, Benjamin Constant dezvoltă o viclenie naivă : condiția necesară activității politice este *timpul liber*, căci doar acesta asigură condițiile însușirii unor cunoștințe ; or, bineînțeles, doar proprietatea asigură aceste condiții, „doar proprietatea privată face posibilă exercitarea drepturilor politice". A Ști și a Putea își dau mîna și problema politică înlătură problema socială de la sine :

> „Eu nu vreau să învinovățesc cu nimic clasa muncitoare... Dar cei pe care sărăcia îi ține într-o eternă subordonare și îi condamnă la munci zilnice nu sînt *nici mai luminați decît copiii, nici mai interesați decît străinii* de o prosperitate națională pe care nu o cunosc sub nici un aspect și ale cărei avantaje le împărtășesc doar în mod indirect..." Ar fi deci absurd să li se încredințeze drepturi politice care „în mod cert îi va ajuta să acapareze proprietăți. Ei vor merge pe această cale neclară în loc să urmeze calea naturală, munca : pentru ei va fi o sursă de corupție, iar pentru stat o dezordine..."

A mai rămas modul de distribuire a puterii la vîrf. Aici Benjamin Constant îl urmează pe Montesquieu, însă adaugă o contribuție originală : puterea regală nu trebuie să guverneze, miniștrii, putere activă, își asumă această responsabilitate ; monarhul constituțional este „putere neutră" ce garantează limitele suveranității. Principele e, de fapt,

> „o ființă aparte, situată deasupra diversității opiniilor, neavînd alt interes decît să mențină ordinea și libertatea, neputînd niciodată să se coboare la condiția obișnuită, inaccesibil, în consecință, pasiunilor generate de această condiție ; el nu poate fi tulburat nici de pasiunile ce pun stăpînire pe oamenii obișnuiți ajunși în postura de a deține puterea chiar și vremelnic..."

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Benjamin CONSTANT (1767–1830), *De l'esprit de conquête et d'usurpation* (1814) ; *Principes de politique* (1815) ; *Réflexion sur les constitutions et les garanties* (1814–1818) ; *De la responsabilité des ministres* (1814–1818) ; *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1815).

De la liberté chez les modernes, textes choisis et présentés par Marcel Gauchet, coll. „Pluriel", Hachette, 1980.

De la force du gouvernement actuel..., textes présentés par Ph. Raynaud, „Champs", Flammarion, 1988.
Pasquale Pasquino, „E. Sieyès, B. Constant et le gouvernement des modernes, contribution à l'histoire du concept de représentation politique", în *Revue française de science politique,* avril 1987.
Stephen Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne,* PUF, 1994.
Tzvetan Todorov, *Benjamin Constant, la passion démocratique,* Hachette Littératures, 1997.

B/ ALEXIS DE TOCQUEVILLE : DEMOCRAȚIA LIBERALĂ

Tocqueville descoperă democrația în America. Acolo își are probabil originea extraordinara perspicacitate a analizelor sale, dar și limita acestora. Interpretarea operei sale, ridică de altfel o serie de dificultăți metodologice, sesizate de Raymond Aron (cf. mai ales în *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, 1967).

Dacă am combina anumite capitole din *De la démocratie en Amérique,* în care face portretul unei societăți deosebite, cea americană, și anumite capitole din *L'Ancien Régime et la Révolution,* unde analizează o criză istorică, efect al unei logici multiseculare, Revoluția franceză, observăm că el încearcă să stabilească un „tip", societatea democratică, cu ajutorul căruia putem deduce tendințele posibile ale societății viitoare. Deoarece unele dintre trăsăturile structurale ale societății democratice sînt cele ale societății americane, în timp ce altele țin de esența oricărei societăți democratice, subzistă o incertitudine în privința gradului de generalitate a soluțiilor date de Tocqueville, unele ținînd de categoria tendinței, altele de categoria alternativei. Atunci cînd Tocqueville optează clar pentru alternativa : societatea democratică ori va fi despotică ori va fi liberală, modelul american care îl inspiră îl împiedică fără îndoială să-și imagineze fragilul dar originalul mod de dezvoltare democratică proprie societăților europene.

Oricum ar fi, Tocqueville îi este superior lui Benjamin Constant și majorității liberalilor din epoca sa prin faptul că el consideră democrația în sine ineluctabilă și ireversibilă :

„O mare revoluție democratică are loc în mijlocul nostru ; toți o văd, însă nu toți o judecă în același fel. Unii gîndesc că este un lucru nou și, luînd-o drept un accident, speră să o mai poată opri ; în vreme ce alții socot că nu i se poate sta împotrivă, deoarece văd în ea fenomenul cel mai continuu, cel mai vechi și cel mai permanent dintre cele cunoscute în istorie". *(Despre democrație în America)*[*].

Trebuie însă precizat imediat că pentru Tocqueville (și în aceasta constă originalitatea sa) democrația e definită pornind de la noțiunea de egalitate :

„Dezvoltarea treptată a egalității de condiții este, așadar, un fapt providențial, are caracteristicile lui principale : este universal, durabil și scapă cu fiecare zi puterii umane : toate evenimentele, ca și toți oamenii, îi sprijină dezvoltarea".

În Statele–Unite, dezvoltarea egalității condițiilor e asociată mecanismelor ce țin de *libertatea politică*. Astfel, de exemplu, americanii au reușit să-și stabilească instituțiile concrete ce reprezintă *suveranitatea populară* pe care nici o aristocrație nu a încercat să o frîneze. Este adevărat că la început, de cele mai multe ori, a fost ales un regim de recensămînt electoral ; dar, contrar lui Benjamin Constant, Tocqueville vede în acesta doar o etapă spre suveranitatea populară :

„Cînd un popor începe să modifice censul electoral se poate prevedea că, mai curînd sau mai tîrziu, va ajunge să-l desființeze cu totul. Este una din regulile cele mai constante care domnesc în societate". Important e ca suveranitatea populară să devină o instituție concretă și nu o ficțiune periculoasă ca în Europa :

„Voința națională este una din locuțiunile de care intriganții din toate timpurile și despoții din toate epocile au abuzat cel mai mult. După unii, expresia ei ar consta în sufragiile cumpărate de cîțiva agenți ai puterii ; după alții, în voturile unei minorități interesate sau temătoare ; unii au descoperit-o gata formulată în tăcerea popoarelor și au crezut că din simplul fapt al supunerii decurgea pentru ei dreptul de a comanda".

Americanii adaugă încă un avantaj instituțiilor concrete ale suveranității populare : acela al unei structuri federale, care permite îmbinarea meritelor națiunilor mari și ale celor mici : „Uniunea este liberă și fericită ca o națiune mică, dar este glorioasă și puternică întocmai ca o națiune mare".

---

*Citatele din Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, sînt reproduse după Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, București, Humanitas, 1995, trad. Magdalena Boiangiu și Beatrice Staicu (n. trad.).

Tocqueville insistă, de asemenea, asupra consecinţelor pozitive ale libertăţii *de asociere* nelimitată, atît politică cît şi civilă :

„Prima dată cînd am auzit că o sută de mii de oameni s-au angajat public să nu mai consume băuturi tari, lucrul mi s-a părut mai degrabă amuzant decît serios şi la început nu am înţeles bine de ce aceşti cetăţeni atît de cumpătaţi nu se mulţumeau să bea apă doar în sînul familiilor lor. Am sfîrşit prin a înţelege că aceşti o sută de mii de americani, înspăimîntaţi de dezastrul pe care-l aduce patima beţiei, au dorit să sprijine astfel sobrietatea. Acţionaseră ca un mare senior care s-ar îmbrăca foarte simplu pentru a inspira cetăţenilor dispreţul pentru lux". Or, în ţările democratice, asociaţiile sînt cele ce frînează efectele funeste ale egalităţii condiţiilor, fără însă a încerca să frîneze dezvoltarea acestora : „La popoarele democratice, asociaţiile sînt cele care trebuie să ţină locul acelor indivizi puternici pe care egalitatea de condiţii i-a făcut să dispară".

Tocqueville enumeră şi analizează un număr mare de trăsături proprii instituţiilor americane ; acestea, toate, se îndreaptă, în opinia lui, în acelaşi sens : a asocia, a combina egalitatea condiţiilor cu libertatea. Chiar dacă democraţia în Europa nu a atins acelaşi stadiu de dezvoltare, ea nu va putea fi evitată. „În ce priveşte Franţa, Tocqueville descoperă cauzele acestei întîrzieri în istoria Vechiului Regim şi în Revoluţie. Dacă democraţia s-a dezvoltat aici convulsiv şi contradictoriu, cauzele trebuie găsite în centralizarea administrativă şi în diviziunea claselor ce au creat instituţii incapabile să combine libertatea şi egalitatea.

Făcînd procesul Revoluţiei în Europa, Tocqueville adresează un rechizitoriu nemilos la adresa monarhiei din Vechiul Regim. Astfel, centralismul care s-a îmbrăcat în culorile Revoluţiei îşi are rădăcinile în Vechiul Regim. Cu o acuitate extraordinară, Tocqueville descrie mecanismele tutelei administrative, pe cele ale justiţiei administrative ce impune garantarea funcţiilor graţie puterii de evocare a Consiliilor Regelui, şi pe cele ale centralizării urbane, şi insistă asupra naşterii acestei birocraţii formidabile prin intermediul administratorilor. Pe scurt,

„dacă centralizarea nu a pierit în Revoluţie, aceasta se datorează faptului că ea însăşi a stat la originea ei..."

La toate astea se adaugă faptul că aristocraţia europeană nu a înţeles că democraţia este inevitabilă şi a încercat să o limiteze constituindu-se într-o „castă" ce ţine la privilegiile sale, ceea ce nu a făcut altceva decît să irite alte clase sociale compuse ele însele din grupuri corporative separate şi preocupate de problemele proprii. Asistam, notează Tocqueville, la „un fel de individualism colectiv ce

pregătea sufletele în vederea unui individualism veritabil pe care-l cunoaștem atît de bine" ; în final „divizarea claselor sociale a fost crima comisă de vechea monarhie și a devenit mai tîrziu scuza ei..."

Revoluția nu a făcut altceva decît să accentueze această combinație dintre democrație și absența libertății politice, importate din Vechiul Regim, și să o generalizeze în ansamblul obiceiurilor, în așa fel încît dacă în Statele Unite democrația e un regim al libertății, în Europa ea este un regim al servituții.

Dincolo de această constatare, Tocqueville se ferește să combată democrația europeană. Aici, ca oriunde în altă parte, „a împiedica democrația este ca o luptă împotriva Creatorului însuși". Trebuie, dimpotrivă, să încercăm să *„învățăm* democrația", e nevoie „de o știință politică nouă pentru o lume nouă" *(Despre democrație în America).*

Fenomen inevitabil, egalitatea șanselor face să apară pericole inevitabile. Dar „nu cred că acest lucru nu poate fi depășit", afirmă Tocqueville, căci

> „națiunile din zilele noastre știu să creeze condiții egale ; depinde însă de ele ca egalitatea aceasta să ducă la servitudine sau la libertate, la lumină sau la barbarie, la prosperitate sau la mizerie".

În realitate, orice s-ar spune, optimismul lui Tocqueville este foarte temperat. Remediile pe care le propune contemporanilor săi pentru ca ei să se îndrepte spre o democrație „liberală" își au originea în experiența americană. El insistă în special asupra necesității de a dezvolta o putere judiciară foarte puternică și independentă, de a sprijini formarea unor asociații diverse și mai cu seamă de a găsi mijloacele cele mai eficiente de descentralizare :

> „Forța popoarelor libere rezidă în comună. Instituțiile comunale înseamnă pentru libertate ceea ce școlile primare înseamnă pentru știință... Fără instituții comunale, o națiune, oricîte guvernări libere ar avea, este lipsită de spiritul libertății".

Este o lecție pentru timpurile moderne, ce nu poate fi ignorată :

> „eu afirm că pentru a combate relele produse de egalitate există un singur remediu eficace, libertatea politică".

Totuși, și în aceasta constă ambiguitatea și bogăția analizelor lui Tocqueville, se pare că tocmai condițiile dezvoltării egalității au contribuit la distrugerea condițiilor libertății politice. Citindu-l, ești tot mai convins că democrația va fi despotică.

Societatea democratică modernă se caracterizează prin individualism și centralism și acestea sînt rădăcinile puterii despotice.

Centralismul crește și revoluția industrială face să crească și intervenționismul etatist. Și în acest caz, vederile lui Tocqueville (care se va opune în timpul Revoluției de la 1848 ideii de „drepturi sociale") sînt mai lucide și mai pesimiste decît cele ale lui Constant : proprietatea industrială dă naștere unei clase care are nevoie, mai mult decît altele, să fie „supravegheată, reglementată, limitată" și este deci inevitabil ca „atribuțiile guvernului să crească o dată cu ea" ; industria „atrage după sine despotismul care bineînțeles că se extinde o dată cu dezvoltarea acesteia". Intervenționismul economic nu se dovedește suficient : „Statul ajunge să se ocupe de caritate și de religie, plătind personalul și retribuind preoții ; el îi controlează nu numai din punct de vedere organizatoric, dar, pentru că domeniul pămîntesc este uneori greu de deosebit de cel spiritual, reușește să se amestece în dogmă, putînd astfel să controleze și adîncurile sufletului fiecărui om".

Pe măsură ce condițiile se egalizează, „indivizii par tot mai mici și societatea pare tot mai mare" : „Unitatea, ubicuitatea, omnipotența ca putere socială, uniformitatea regulilor alcătuiesc trăsăturile pregnante ale tuturor sistemelor politice apărute în epoca noastră".

Democrația nu poate evita despotismul, deoarece factorul egalitarist este și rezultatul unei porniri pasionale : ardentă, nesățioasă. De acum încolo, popoarele democratice

> „doresc egalitatea în libertate și, dacă nu o pot obține, o vor și în sclavie. Ei vor suporta sărăcia, servitutea, barbaria dar nu vor putea suporta aristocrația".

Tocqueville expune foarte subtil datele unei alianțe conflictuale dintre libertate și egalitate :

> „Ei au dorit să fie liberi pentru a putea fi egali și, pe măsură ce se instala egalitatea cu ajutorul libertății, ea făcea ca libertatea să devină tot mai dificilă".

Există o șansă de a ieși din această dilemă istorică?

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Alexis de TOCQUEVILLE (1805–1859), *Oeuvres complètes*, sous la direction de John–Peter Mayer, Gallimard, 1951–1978, 18 vol. parus.

– *De la démocratie en Amérique* (1835), prefață de F. Furet, 2 vol., Garnier–Flammarion, 1981.

– *L'ancien Régime et la Révolution* (1856), Gallimard, coll. „Idées", 1975.
R. Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle,* Gallimard, coll. „Idées", 1962.
A. Jardin, *Alexis de Tocqueville. 1805 – 1809,* Hachette, 1984.
– *Histoire du libéralisme politique,* Hachette, 1985.
P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie,* Juillard, 1982.
– *Les libéraux,* Textes, 2 vol., Hachette, 1986.
– *Histoire intellectuelle du libéralisme,* Calman–Lévy, 1987.
J.–C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties,* PUF, 1983.
P. Rosanvallon, *Le moment Guizot,* Gallimard, 1985.
F. Melonio, *Tocqueville et les Français,* Aubier, 1993.
Cahiers de philosophie politique et juridique de l'université de Caen, nr. 19, „L'actualité de Tocqueville", Vrin, 1991.
J.–F. Spitz, *La liberté politique,* PUF, 1995.

3/ Creştinismul faţă în faţă cu liberalismul

Împotriva liberalismului se ridică integralismul contrarevoluţionar pe linia lui Joseph de Maistre şi Louis de Bonald. Dar în secolul al XIX–lea, un anumit număr de catolici se depărtează de tezele „ultralegitimiste" şi încearcă să armonizeze convingerile religioase, fidelitatea faţă de biserică, drepturile omului şi preocupările sociale.

A/ LIBERALISMUL CATOLIC

Opera lui Pierre–Simon **Ballanche**, discipol al lui J. de Maistre şi fidel celor mai contrarevoluţionare dogme, conţine o critică a tendinţelor „retrograde" ale Restauraţiei şi anunţă reinterpretarea creştină a istoriei universale ce înglobează o reflecţie asupra noţiunii liberale de progres.

Doctrina lui **Lamennais** (1782 – 1854) este semnificativă pentru un nou mod de înţelegere şi pentru evoluţia anumitor curente catolice. Deşi în prima parte a vieţii a fost un teocrat intransigent, prin publicarea în 1830 a jurnalului său intitulat *L'Avenir* şi mai ales prin publicarea cărţii *Paroles d'un croyant,* în 1834, el se raliază liberalismului. Dar nu oricărui fel de liberalism :

„Există în societatea noastră două tipuri de liberalism, cel vechi și cel nou. Mostenitor al doctrinelor destructive ale filosofiei secolului al XVIII-lea, și mai cu seamă a urii sale împotriva creștinismului, vechiul liberalism respiră doar intoleranță și opresiune. Dar noul liberalism, care se dezvoltă și va sfîrși prin a-l sufoca pe celălalt, se mărginește să ceară separarea bisericii de stat, separare necesară pentru libertatea bisericii pe care toți catolicii luminați o doresc deopotrivă".

Lamennais visează deci la reconciliere și predică o democrație menită să combine interesele lui Dumnezeu cu cele ale poporului.

Influențat de Lamennais, **Lacordaire** (1802 – 1861) se arată sensibil la dezvoltarea democratică. Monarhia creștină a pierit pentru că nu s-a arătat fidelă față de mesajul evanghelic. Catolicii trebuie de aici încolo să devină „cetățenii viitorului".

În *Des intérêts catholiques au XIXe siècle,* 1852, Charles de **Montalembert** e îngrijorat din cauza ciocnirilor dintre biserică și absolutism, care este „dintre toate felurile de guvernare, cel ce a expus biserica celor mai mari pericole". Astfel, el proclama respectarea libertății politice și a regimului parlamentar. Vaticanul nu va mai suporta aceste avertismente, așa cum nu a suportat nici „romantismul popular" al lui Lamennais : în ambele cazuri au existat condamnări.

Ignorîndu-le, un anumit număr de catolici au mers și mai departe și, depășind faza alianței cu liberalismul, au inițiat un soi de catolicism social impregnat de ideile Revoluției de la 1848. Doctrina lui **Buchez** (1796 – 1865) stă mărturie : Revoluția franceză nu a fost incompatibilă cu principiile creștine, Revoluția franceză a fost o fiică a Evangheliei.

Teoretician al asociației muncitorești, Buchez vrea să elimine sistemul salarial : cooperativele muncitorești de producție, fiind purtătoare de justiție și de progres social, vor realiza principiile creștine de fraternitate și de caritate.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Marcel Prélot, F. Gallouédec–Génuys, *Le libéralisme catholique,* Armand Colin, 1969.

B/ UN UMANISM EZITANT

Chiar dacă biserica are o viață a ei *separată*, ea a influențat puternic fundamentele ideologice ale statului administrator și a participat la promovarea umanismului. Problema dezvoltării, a tendințelor, tentațiilor, ezitărilor creștinismului politic din secolul al XX–lea depășește, prin amploarea sa, nivelul pur doctrinar. Studierea acestui domeniu nu se poate lipsi de lucrări de referință, atît istorice cît și teologice, la care nu putem face trimitere în acest cadru limitat.

Ne vom mulțumi doar să reamintim remarcile făcute de Hegel cu privire la *monoteism* : acesta a creat o Ființă perfectă, puternică și bună, care a creat toate lucrurile și a făcut din om o creatură liberă, l-a eliberat de supunerea față de capriciile divinităților păgîne și de apartenența sa la starea naturală : omul, creatură liberă, e de acum înainte o ființă liberă, întru nefericirea sau fericirea sa, întru condamnarea sau salvarea sa. Ajutorul Bisericii, fondate de Dumnezeu, face posibil triumful forțelor salvării. Biserica a fost fondată pentru a salva oamenii : politica creștină, participînd la exercitarea puterii, are ca scop facilitarea acțiunii de salvare a umanității.

În realitate, o știm cu toții, lucrurile nu merg de la sine și vocația umanistă cedează deseori în fața cerințelor negocierilor politice. Atunci cînd, în 1978, o dată cu alegerea lui **Ioan Paul al II-lea**, biserica a plasat în fruntea sa un veritabil papă politic, ea a produs efecte politice majore. Și aceasta pentru că Papa, prin simpla sa alegere, a adus un sprijin catolicilor din Europa de est și cea orientală, și înainte de toate compatrioților săi polonezi.

Prima enciclică a pontificatului, *Redemptor humanis,* în 1979, reafirmă cu forță ideea că Mîntuirea privește omenirea întreagă, fiecare om fiind purtător al unei particule divine. În felul său, biserica pare să se alăture apărării drepturilor omului, pe care le-a combătut etichetîndu-le drept revoluționare sau republicane și pe care va încerca să le facă compatibile cu multiplele interdicții izvorîte din ordinea sa morală... In acest caz, umanismul nu suferă doar din cauza dezmințirii cotidiene a realităților exterioare, el se află încă în faza incipientă a unor revendicări concrete.

Filosofii creștini ai acestui secol, de la Simone Weil (1909 – 1943) la Gustave Thibon (1903), de la Unamuno (1864 – 1936) la Gabriel Marcel (1889 – 1973), de la Teilhard de Chardin (1881 – 1955) la Maritain (1882 – 1973), caută cu înverșunare să reducă indiferența față de condiția temporară : suferința umană se află în căutarea unui statut de vreme ce recomandarea de a fi caritabil nu conține indicații

precise cu privire la organizarea justiției. Or, umanitatea, pe care vrem să o protejăm ca atare, nu are libertatea de a alege : supusă orgoliului propriu, ea nu a știut decît să organizeze *opresiunea* egoismului individual sau al barbariei colective.

Umanismul creștin conține o ambiguitate specifică. În mod cert, omul e considerat o valoare supremă din moment ce a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. În acest sens el dă dovadă de universalism. Persoana umană este protejată fără deosebire de sex, de rasă, de clasă socială, de cultură. Dar bisericii îi revine sarcina să

> „exprime taina lui Dumnezeu, a acelui Dumnezeu care este ținta finală a omului" și în același timp să dezvăluie „omului sensul propriei existențe, adevărul fundamental" (Enciclica *Gaudium et Spes*, 1965).

Între Dumnezeu și om se interpune biserica, altfel spus o organizație, cu interesele sale, cu birocrația sa, cu strategiile sale, cu politica sa. Această specificitate organizatorică, deosebit de puternică în cazul catolicismului (*Suveranul* pontif este șeful unui stat), demonstrează că, în funcție de caz, creștinismul apare ca apărătorul drepturilor omului față de puterile politice care îi amenință esența (statele socialiste atee) sau ca promotor al drepturilor bisericii alături de puterile politice care îl acceptă (statele–administrator laice).

Proclamația umanistă a unei mari părți a curentului creștin nu a constituit o piedică pentru o seamă de reprezentanți ai săi în susținerea unor regimuri ce nu prea aveau nimic în comun cu valorile creștinismului (național–socialismul hitlerist, dictatura lui Mussolini sau cea a lui Franco etc.). O asemenea aparentă anomalie nu se explică doar prin atenția acordată drepturilor bisericii, ci și prin caracteristicile umanismului creștin care propagă uneori virtuțile ordinii și ale autorității, îndemnînd la supunere. În statele–administrator, acești creștini s-au aliat cu conservatorii, apărînd naționalismul, rasismul și colonialismul. (Un exemplu ar fi faptul că, la sfârșitul secolului al XIX–lea, clivajul dintre dreyfusarzi și anti-dreyfusarzi îl acoperă în mare parte pe acela dintre non-catolici și catolici ; în Franța se observă faptul ca probabilitatea votului de dreapta crește în funcție de intensitatea practicii religioase.) Umanismul poate totuși să conducă și spre o atitudine inversă, fie din partea creștinilor ce-l respectă ad litteram, fie chiar, în anumite situații, din partea bisericilor care pot deveni ultimele instrumente ale opoziției la dictatură, ca în America latină.

Fondată de Emmanuel **Mounier**, animator al revistei *Esprit*, avînd un rol cheie în viața intelectuală franceză, mișcarea *personalistă* a

reprezentat un efort intelectual în vederea scoaterii umanismului creștin din impasurile sale. În calitatea sa de *persoană*, individul se implică într-o relație cu celălalt și tocmai această relație îi dă un sens și o vocație. Într-un fel, personalismul conține un angajament : idealul creștin incită la o revoluție spirituală împotriva depersonalizării raporturilor umane într-o lume dominată de egoism, materialism, capitalism. Chiar dacă Mounier refuză burgheziei capitaliste dreptul de a monopoliza Evanghelia, el denunță și tentațiile marxiste :

„Ortodoxia marxistă a furnizat dovezi ale sălbăticiei rațiunii mai sîngeroase decît cele furnizate de Inchiziție în materie de fanatism. Imperialismul proletar, dur și cu dialectica în mînă, amenință să fie succesorul imperialismelor capitaliste. Mai mult chiar decît dictatura unui interes, ce poate fi temperat deseori de prudență și de un anumit relativism, trebuie să ne înspăimînte «prioritatea spiritualului» care nu poate da decît un regim autoritar abstract. Rațiunea impersonală nu poate respecta persoanele..."

Dincolo de proclamația de umanism, creștinismul se confruntă cu problema supărătoare a angajamentului politic. Este el pus în situația de a alege între diferitele regimuri ale cetății oamenilor?

Jacques Maritain îi cheamă pe fideli să aducă acțiunea creștină în cetate :

„Creștinul nu își oferă sufletul lumii. Dar el trebuie să meargă în lume, el trebuie să vorbească lumii, el trebuie să fie în zona cea mai profundă a lumii : eu nu vorbesc doar pentru a mărturisi în fața Domnului și a vieții veșnice, eu vorbesc pentru ca să-mi fac meseria de om ca un bun creștin și pentru a face ca lumea temporară să se îndrepte spre tărîmurile lui Dumnezeu" (*Humanisme intégral*, 1936).

Noua acțiune politică din secolul al XX–lea constă în faptul că ea depășește conservatorismul strict antidemocratic al secolelor anterioare. În 1891, papa Leon al XIII–lea a încurajat ralierea la cea de-a treia Republică (enciclica *Rerum novarum*). După primul război mondial, o parte a catolicilor acceptă democrația liberală și pluralismul. Italianul Don Sturzo a pus bazele Partidului Popular, strămoș al democrației creștine și a îndemnat la apărarea tuturor pluralismelor :

– Pluralismul orizontal : multiplicitatea grupurilor sociale, apărarea celulei familiale, puteri locale etc.

– Pluralismul vertical : diversitatea doctrinelor politice, multiplicitatea partidelor, toleranța etc.

Dincolo de principiul toleranței, este posibil (și de dorit) să definim o *politică creștină*? În acest punct, creștinii sînt divizați :

– *Organizarea creștinilor* în conformitate cu normele politicii clasice e promovată, la dreapta, de Charpentier de Ribes și „democrații populari", la stînga de Marc **Sangnier**, apoi la centru de Georges Bidault și MRP.

– *„Primordialitatea spiritualului"* e afirmată de Jacques **Maritain** ; acesta dorește să fie definită o politică nouă în care spiritualul să lumineze temporarul, așa cum „creșterea democratică [este] o manifestare temporară de inspirație evanghelică" ;

– Refuzul față de o politică creștină și *a fortiori* față de un partid confesional este vehement la Emmanuel **Mounier**, care preferă să îndemne spre o „nouă Renaștere" în defavoarea individului abstract al cartezianismului. Mounier vrea să desprindă definitiv creștinismul de „dezordinea stabilită".

În secolul al XX–lea, evoluția politicii Vaticanului e orientată fără îndoială spre instituțiile democratice. Totuși, trebuie să nuanțăm părerea conform căreia de exemplu „Papa Ioan al XXIII–lea, acordînd o importanță primordială drepturilor omului a acordat atenție și instituțiilor constituționalismului democratic"[1]. În realitate, biserica catolică nu se pronunță în mod clar în favoarea pluralismului electoral și contiună, din rațiuni de „clientelism" evident politic, să mențină rezerve importante în acest sens. Astfel, enciclica *Pacem in terris* conține această ambiguitate evidentă :

> „Faptul că cetățenii pot lua parte activă la viața politică, este un drept inerent legat de demnitatea persoanelor ; totuși trebuie ca modalitățile de participare să fie subordonate gradului de maturitate la care a ajuns comunitatea politică din care fac parte și în care activează" (Ioan al XXIII-lea, *Pacem in terris*, Centurion, 1963).

Dar, o dată cu alegerea lui Ioan–Paul al II–lea, s-a petrecut, fără îndoială, dacă nu o cotitură, cel puțin o schimbare. Polonez fiind, el vine dintr-o țară în care biserica a fost foarte activă în lupta împotriva regimului comunist. Beneficiar al unei puternice carisme, mai ales datorită atentatului căruia i-a supraviețuit, el a pus în mișcare tehnicile propagandei de masă, și-a multiplicat călătoriile și inițiativele reușind să redea, cel puțin aparent, catolicismului, dinamismul său. Uneori se pare că a și reușit. Căderea comunismului în Europa de est este văzută de unii ca un bun prilej pentru biserica catolică de a-și relua marșul spre est. În plus, papa nu ezită să sublinieze faptul că soluțiile politice,

[1] M. PRÉLOT, F. GALLOUEDEC-GÉNUYS, *Le libéralisme catholique*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 416.

fie ele și democratice, nu sînt suficiente. Astfel, totalitarismul e prezentat în enciclica *Centissimus annus* (1991) mai puțin ca un mod de organizare politică a puterii comuniste cît mai cu seamă ca o amenințare la adresa tuturor societăților, inclusiv a occidentului democratic, dacă el va da uitării valorile religioase. Subordonarea societății civile față de o ordine superioară, Biserica, întocmai ca în cetatea Sfîntului Augustin, este din nou afirmată, chiar dacă intenția Vaticanului era reabilitarea societății civile. Implicarea politică a papei în lupta împotriva comunismului e interpretată mai degrabă ca o luptă pentru gloria divină, și acest lucru nu este surprinzător, decît ca o luptă dusă în favoarea drepturilor omului.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Jacques MARITAIN (1882–1973), *Christianisme et démocratie,* Hartmann, 1943 ; *Humanisme intégral,* Aubier, 1936 ; *L'homme et l'État,* PUF, 1954.
– *Revue des deux mondes,* déc. 1993 (numéro spécial) : *„J. Maritain, le philosophe et la cité".*
Emmanuel MOUNIER (1905–1950), *Manifestes au service du personnalisme,* Le Seuil, 1936, *Les certitudes difficiles,* Le Seuil, 1951.
Emile, Poulat, *Liberté/Laicité,* Cerf, 1988.
P. A. Vincent, *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean-Paul II,* LGDJ, 1983.
P. Valadier, *L'Église en procès,* „Champs", Flammarion, 1988.
Philippe Portier, *Église et politique en France,* Montchrestien, 1993.

4/ Statul-administrator

A/ IDEEA DE ADMINISTRARE

Puterea unui singur om, puterea unui grup, puterea poporului : această clasificare tripartită, expusă prima dată de Herodot, pare astăzi inoperantă. Într-un număr mare de state contemporane legitimitatea

proclamată e de tip democratic, cînd de fapt aparența politică încredințează puterea unui fel de monarh temporar (uneori ales), iar puterea politică reală este de tip oligarhic.

În ce privește clasificările ce tind să împartă statele în funcție de doctrine politice, liberalism, socialism sau fascism, acestea sînt construite fie în scopuri propagandistice, fie sînt folosite în dezbaterile ideologice și cel mai adesea nu au decît o valoare polemică.

În cazul statelor aflate în fruntea blocului de vest, democrațiile occidentale, liberale sau avansate, termenul administrare pare cel mai potrivit pentru a desemna ansamblul concepțiilor lor politice. Statele Europei de est și centrale și statele apărute în urma dezintegrării URSS se confruntă cu probleme foarte dificile de organizare a vieții economice și sociale și cu gestionarea unor schimbări radicale.

Termenul *liberalism,* pus în opoziție de obicei cu cel de socialism sau comunism, generează numeroase confuzii : pe de o parte pentru că este raportat la un ansamblu de propoziții doctrinare dominante în secolul al XIX–lea, dar care nu sînt permanente, pe de altă parte pentru că el nu are același sens în Franța și în Statele Unite. Termenul administrare permite eliminarea acestei opoziții echivoce : el desemnează elementele doctrinare ale liberalismului (atît în geneza cît și în dezvoltările lui), dar și ale socialismului (a cărui specificitate e eliminată atunci cînd este considerat subprodusul doctrinar al marxismului).

Deci, termenul de administrare, așa cum este el înțeles aici, presupune renunțarea la o concepție despre liberalism conținută în ideologia unei clase sociale sau confundată cu un program socio–economic lăsat la voia întîmplării. George H. Sabine, în *Histoire de la théorie politique,* constată că la sfîrșitul secolului al XIX–lea a existat o convergență de principii în gîndirile liberală și socialistă și încearcă să pună în valoare influența pe care a avut-o această convergență în evoluția „democrațiilor occidentale".

Este cert că la sfîrșitul secolului la XIX–lea, liberalii par gata să considere „piața liberă" o instituție socială și vor să pună capăt opoziției sistematice dintre economic și politic. Statul este mai puțin suspect, concepția despre libertate este mai puțin negativă. Între anumitele tendințe ale liberalismului și ale socialismului (mai ales de tipul Fabian Society), frontiera e foarte slab conturată. S-a produs un soi de osmoză : securitatea și stabilitatea sînt tot atîtea condiții ale libertății, în timp ce competiția se împacă cu previziunea *(planned society) ;* nu se renunță la individualism, el este „raționalizat".

O asemenea evoluție presupune abandonarea termenului de liberalism, cu excepția unui sens îngust cu care va fi folosit în lupta

electorală pentru a-l deosebi de poziţiile conservatoare sau socialiste sau pentru a concentra sub sigla sa ansamblul de concepţii democratice la care aderă alte curente, în primul rînd socialiste. Dar în acest caz, pentru a evita orice confuzie, mai bine vorbim de administrare.

Nu putem ascunde dificultăţile metodologice şi riscurile teoretice ce apar : ele sînt cel puţin de două feluri şi chiar contradictorii.

Pe de o parte, pentru a lua în *serios* un acord minim asupra unui anumit număr de valori şi de practici, trebuie să evităm tentaţia de a şterge diferenţele, de a nega antagonismele politice şi de a lua în serios motivul consensului.

Pe de altă parte, pentru a ţine cont de aceste antagonisme interne ale statului–administrator, trebuie să evităm să-l considerăm ca pe un simplu cadru fără formă şi nespecific ce generează alte forme de stat, de data asta specifice, în aşa fel încît administrarea, considerată drept o ţesătură de iluzii şi suport pentru minciuni, să devină un principiu de cauzalitate şi de responsabilitate. Statul–administrator există, îl întîlnim în fiecare zi : faptul că el manifestă tentaţii fasciste, tehnocrate sau de alt fel nu îi diminuează specificitatea ci, dimpotrivă, i-o consolidează.

Termenul de administrare implică ideea unei separaţii necesare a puterii de o realitate ca dat natural şi istoric în acelaşi timp, şi anume „societatea civilă". În consecinţă, societatea civilă nu poate fi considerată o „materie primă pentru experienţe politice" (Georges Burdeau) pentru că atît indivizii cît şi grupurile ce o constituie posedă, înaintea puterii şi în afara ei, drepturi pe care ea trebuie să le respecte. Totuşi, puterea este considerată expresia însăşi a acestei societăţi, a cărei independenţă o prefigurează şi o garantează. Poziţia de exterioritate a puterii faţă de datul social, pe care trebuie să-l regleze în calitatea sa de garant desemnat, face din stat *administratorul* societăţii.

Expresia stat–administrator atestă ambiguitatea ce caracterizează o asemenea concepţie, întărită şi de „tăcerea teoretică" care o înconjoară în secolul al XX–lea, existînd, cu mici excepţii, „mărturii mediocre, disertaţii fără amploare sau savoare..." (Marcel Prélot), cu riscul de a abandona „terenul ideologic în favoarea oponenţilor" (F. P. Bénoit). Administrarea este tăcută, vocile mari ale secolului trecut au tăcut şi ele, totul se petrece de parcă, în ordinea politică, principiile ar face obiectul unui asemenea *consens* încît nici nu ar mai fi nevoie de doctrină.

Dacă nu cumva această tăcere este semnul unei dificultăţi : dificultatea de a recunoaşte echivocul administrării, dificultatea de a revela specificitatea statului–administrator frămîntat în interior de tentaţiile cele mai antagoniste.

Administrarea înseamnă, pentru cel ce administrează, pe de o parte, *respectarea mandatului* – încredințat de corpul de cetățeni în general – și, pe de altă parte, *caracterul revocabil* al mandatului, fixat de regulile politice în vigoare. În același timp, fiecare acțiune a administratorului poartă marca puterii suverane. Statul–administrator se manifestă deci pe două planuri ; cel al îndeplinirii obligațiilor pentru care a fost instituit și cel al puterii de care trebuie să uzeze pentru a-și întări legitimitatea.

Această *duplicitate* induce disjuncții semnificative între valorile constitutive ale concepției politice de administrare cum ar fi, de exemplu, pentru a le numi doar pe cele mai reprezentative, umanismul, pluralismul, și reformismul.

Statul–administrator se prevalează de *umanism* : el recunoaște o esență comună tuturor oamenilor, oricare ar fi condiția lor ; de aici ideea unor drepturi fundamentale pe care trebuie să le garanteze în cadrul unui „stat de drept". Dar atît în interior cît și în exterior, statul de drept își are propria contradicție, legalizînd excepția și abaterea ca părți integrante ale sistemului. Astfel, exacerbarea efectelor colonialismului și naționalismului atrag după sine negarea proclamațiilor umaniste. Statul–națiune poate fi stat–administrator? Da, cel puțin pînă cînd reglarea necesară a vieții internaționale, care și-a găsit fluiditatea o dată cu sfîrșitul Uniunii Sovietice, nu va impune un stat de drept internațional.

O altă caracteristică a administrării o prezintă afirmarea necesității *pluralismului* politic. Separată de societate, puterea este totuși emanația ei, fiind produsul votului liber exprimat. Totuși, dacă pluralismul și consensul se atrag, ele se și contrazic. Societatea e multiplă și conflictuală, puterea care o administrează nu ar putea să o reprezinte fără a încerca să o uniformizeze și fără a-și perpetua rolul de administrator prin manipulare : iată deci că statul–partid constituie o amenințare continuă. În 1992, el încă mai domina comunismul asiatic.

În fine, aflat chiar la originea liberalismului, *reformismul* este inclus în ideea și în activitatea de a administra. Miturile progresiste și dezvoltările tehnologice fac să nu mai fie necesar intervenționismul statal ; astăzi, în numele raționalității tehnice, în interiorul statului–administrator începe să-și facă apariția statul–savant...

B/ PLURALISMUL

Democrația este într-un fel ambiguă, pentru că ea permite coexistența pașnică a unor opinii și interese care sînt totuși multiple și conflictuale. Discursurile pe această temă prelungesc ambiguitatea pînă

la grotesc : pînă la a șterge problema și a susține că este rezolvată cu ajutorul teoriilor fanteziste ale consensului.

Aceste ambiguități se regăsesc în interiorul diferitelor doctrine animate de filosofia pluralistă care „se declară tributară atît gîndirii social–creștine cît și unui liberalism intelectual cu care, în opoziție cu marxism–leninismul, sînt impregnate atît școlile socialiste franceze cît și laburismul britanic" (Georges Burdeau, *La démocratie,* Le Seuil, ediție nouă, 1966).

În secolul al XX–lea liberalismul nu inventează nimic și inovează puțin : totul a fost spus în secolele anterioare. O dublă tradiție moștenită de la John Locke, pe de o parte, și de la Hegel, pe de altă parte, ilustrează și îmbogățește două principii combinate superpozabile și noncontradictorii : guvernarea societății este necesară ; guvernarea trebuie să fie separată de societate.

Puterea e un spațiu ce trebuie ocupat. Acțiunea e legală și legitimă din momentul în care ea este rezultatul unei competiții libere între forțe pluraliste provenite din societate, pe care puterea le reprezintă dar nu le încarnează. Ideea nu este nouă și poartă în sine, de la originile sale, revendicarea democratică avînd legătură atît cu originile, cît și cu limitele puterii de stat. Separația necesară dintre guvernare și societate implică regula *pluralismului electoral,* evocat constant și divers în toată literatura politică a statului–administrator :

> „Lupta politică este, nu numai explicită, ci și instituționalizată. Acceptînd ca bază a puterii colectivitatea, așa tărcată și pestriță cum este, acest regim scoate autoritatea guvernamentală la mezat. Puterea trebuie înțeleasă în sensul că nici o echipă conducătoare nu e definitiv instalată, că nici un program nu poate fi considerat definitiv și că fiecare politică este oficială doar provizoriu. Deschiderea, sau mai bine zis disponibilitatea puterii, este rezultatul unei filosofii pluraliste care face din opoziție o forță la fel de legitimă ca și forța ce guvernează. Nu numai că e admisă exprimarea tuturor tendințelor și intereselor, dar există speranța ajungerii la putere și a folosirii prerogativelor în conformitate cu propriile opinii" (George Burdeau, „Démocratie", *Encyclopaedia Universalis*).

Avînd la origine tradițiile liberale, regula pluralismului electoral, care respinge ideea încarnării în favoarea ideii reprezentării, plasează definitiv în afara jocului ideea totalitară. De aceea e necesar să recunoaștem printre doctrinele politice pe acelea care au ca teorie fundamentală (și nu ca pură tactică) desemnarea guvernelor în scopul sancționării pluralismului electoral. De fapt, oricît de trucată ar fi ea

uneori, oricît de aproximativă ar fi aplicarea ei, operațiunea de votare are mai întîi o *eficacitate simbolică* ; problema democrației poate fi astfel enunțată ca fiind

> „cea a unei societăți ce acceptă conflictul dintre clase, fragmentarea experiențelor, eterogenitatea culturilor și a obiceiurilor, coexistența unor norme și valori ireductibile" (Claude Lefort).

O astfel de eficacitate simbolică nu acreditează în nici un caz teza *consensului* pacifist și generalizat ; intențiile pluraliste ale statului–administrator știu să combine proiectul democratic cu un anumit proiect de dominație :

> „În timp ce acceptă conflictul, ea se combină încă de la început cu organizarea cvasi militară a proletariatului în cadrul industriei ; în timp ce acceptă eterogenitatea culturală, varietatea credințelor și a obiceiurilor, ea se combină cu colonialismul și cu rasismul ; în timp ce acceptă fragmentarea cunoștințelor despre lume, ea se combină cu un discurs ideologic ce tinde să transforme în model concepția burgheză despre adevăr, despre frumos, despre bine, despre real..." (Claude Lefort).

Totul se petrece de parcă s-ar pune problema ștergerii semnificației reale a acestei „declarații de diversitate" ce constituie, în mod simbolic, libertatea alegerii. O dată cu progresul votului universal, dominația nu mai are cîștig de cauză. De atunci se multiplică justificările doctrinare, bazate pe consens sau pe principiul majorității, destinate, cel mai adesea în numele unei mai mari fidelități față de reprezentare, să mascheze faptul că acest pluralism duce la un elitism politic și social : votul universal nu exclude nici formarea unei *clase politice,* nici practica unui *recensămînt ascuns*, după o expresie a lui Daniel Gaxie (Le Seuil, 1978).

În secolul al XX–lea administrarea își „asumă" realitatea oligarhică, dar ține dizertații asupra calităților elitelor sale, cărora le reproșează reprezentarea insuficientă și lipsa de eficacitate. Statul–administrator suferă de o constantă criză de reprezentare (cf. pentru exemplificare Joseph–Barthelemy, *„La crise de la démocratie représentative"*, „Revue de Droit public", 1928) ; dar această criză, inerentă totuși, e, fără nici un dubiu, mai puțin amenințătoare decît diversele tentative doctrinare ce pretind să o rezolve și se înscriu pe linia unei lungi „reforme a statului". Votul universal este acuzat că ar duce la o „poliarhie electivă" (Giovanni Sartori), agravată de regimul de partid.

Fără îndoială, pluripartitismul apare ca o veritabilă garanție a pluralismului politic :

„Atîta timp cît partidele apar ca fiind reprezentative pentru cea mai mare parte a cetățenilor, altfel spus atîta timp cît ele oferă, prin diversitatea lor, o imagine suficient de fidelă asupra diferitelor opinii între care ezită indivizii și grupurile, libertatea definită ca o posibilitate de a alege guvernanții subzistă, deși nu în totalitate (dar a fost ea vreodată așa?). Într-un sens, libertatea este mai mare acum decît înainte, pentru că votul universal și necesitatea de a convinge masele ezitante atenuează caracterul oligarhic al regimurilor reprezentative" (Raymond Aron, *Essai sur les libertés*).

Legat de pluralism însă, sistemul partizan e în mod constant acuzat că ar falsifica jocul democratic agravînd „pasivitatea maselor" și trucînd adevăratele mize politice. Să ne referim la critica exemplară a lui R. Michels sau Ostrogorski : de la militantism la profesionalizarea politică, activitatea de partid creează o elită, devenită în scurt timp inamovibilă, ce descurajează orice participare populară, în așa fel încît „structura oligarhică înăbușă principiul democratic fundamental". Inerția maselor și specializarea șefilor, iată două realități care se întăresc una pe cealaltă.

Solid argumentat, discursul critic la adresa imperfecțiunilor pluralismului sfîrșește aproape invariabil printr-un apel adresat democrației pentru a se lupta cu ea însăși : poporul real împotriva poporului legal și partizan, grupurile reale organice împotriva grupurilor artificiale. Sub pretextul clarificării opțiunilor sau al corectării imperfecțiunilor reprezentativității, este pus în joc consensul împotriva diviziunii, controlul împotriva deciziei, plebiscitul împotriva alegerii, executivul împotriva parlamentului : discursul liberal nu se află în contradicție cu apariția statului–savant. El merge pînă la a apela la acesta chiar în numele democrației : pe ascuns, eficacitatea guvernamentală devine corectivul tuturor crizelor de reprezentare.

C/ CETĂȚEANUL ÎMPOTRIVA PUTERILOR

Împotriva colectivismului și a fascismului, împotriva materialismului și a dominației mașinilor, denunțînd compromiterea bisericilor și a statelor prin rasism și războaie, umanismul își ridică vocea sa laică. Curentele liberale ale secolului al XX–lea, atunci cînd nu afișează în mod oficial un conservatorism concentrat pe apărarea propriilor privilegii sau nu se dedau tentațiilor organicismului scientist, înțeleg să se declare moștenitoarele epocii luminilor și repetă că omul este finalitatea supremă și nu poate fi tratat ca un obiect, că el are, prin prezența statului, drepturi fundamentale pe care le protejează republica. La baza radicalismului filosofului **Alain** (1868–1951) stă individul și drepturile omului. Republica radicală îi furnizează cîteva din temele

sale principale : importanța umană a votului universal, separarea deputaților și a puterilor de fapt (Biserica, Armata, Birocrația, Banii, Academia), obsesia controlării puterii executive și necesitatea ca înșiși cetățenii să se împotrivească. Datoria de a controla este o datorie prin excelență democratică : „Unde se află deci democrația dacă nu în această a treia putere pe care știința politică încă nu a definit-o și pe care eu o numesc Controlorul? El este de fapt puterea care, întotdeauna eficace, îi schimbă pe regi și pe specialiști în momentul cînd nu conduc afacerile în conformitate cu interesul celor mai mulți... Democrația este deci efortul continuu al guvernanților împotriva abuzurilor puterii" (iulie 1912). Această neîncredere radicală față de toate puterile nu este totuși de inspirație anarhistă. Alain e și un om al ordinii și consideră supunerea o calitate : „Supunerea și împotrivirea, iată cele două virtuți ale cetățeanului. Prin supunere el asigură ordinea. Prin împotrivire el asigură libertatea. A se supune împotrivindu-se, acesta este tot secretul. Ceea ce distruge supunerea e anarhie ; ceea ce distruge împotrivirea este tiranie..." *(Eléments d'une doctrine radicale).* Radicalismul lui Alain înseamnă și pacifism. Ordinea militară prelungește ordinea civilă și războiul este un rău. După exemplul cetățeanului, simplul soldat se supune împotrivindu-se : el acceptă să servească, dar refuză distincțiile și responsabilitățile condamnînd moral toate războaiele. E tipul de pacifism ce a avut o mare influență asupra unor pături intelectuale franceze din perioada interbelică.

Critic moderat al lui Alain, Raymond Aron subliniază echivocul acestei duble „afirmații" cu privire la război și la politică. În ce privește războiul : „De ce să participi, dacă războiul este întruchiparea răului? Și de ce să nu fie justificate acele războaie care, oricît de oribile ar fi ele, par un rău mai mic decît triumful unei națiuni sau al unui regim ce distruge acele valori politice pe care le preamărim" Cît despre politică : *cetățeanul împotriva puterilor,* formula cheie a lui Alain, este o expresie paradoxală „din moment ce ea ridică cetățenii împotriva guvernanților pe care ei înșiși i-au ales. Nu trebuie ca, într-un regim democratic, cetățeanul să adere cel puțin la regimul în sine, dacă nu la cei ce sînt beneficiarii trecători ai acestuia? Și cetățeanul, în privința guvernanților, are de ales doar între adorație și neîncrederea încruntată?" („Remarques sur la pensée politique d'Alain", *Commentaire,* no. 28–29, 1985).

Urmaș al utilitarismului, *radicalismul,* de exemplu, crede că poate să rezolve ambiguitățile creștine legate de suferința umană : fericirea se află în această lume. Dar în secolul al XX–lea, optimismul s-a mai nuanțat. Stăpînirea naturii, creșterea bogățiilor, dezvoltarea educației nu au învins răutatea omenească. Este nevoie de mai mult...

Léon **Bourgeois**, primul președinte al Consiliului radical (1895), s-a străduit să elaboreze o teorie socială și politică pornind de la conceptul de solidaritate. Este vorba de a face acceptabilă teza contractului social în sensul unei depășiri : la originea suveranității statale nu ar fi stat un contract în sensul strict al cuvîntului, pentru că existența unui asemenea act presupune existența unei societăți deja organizate, ci mai degrabă un *cvasi–contract*. Simplul fapt că s-a născut într-o societate umană este deja un angajament pentru individ. Dar angajamentul e bilateral : societatea se angajează să repare nedreptățile pe care le-a provocat. De atunci legile, acte ale voinței colective, trebuie să remedieze nedreptățile și să restabilească egalitatea. Aceasta este funcția statului care „nu este nimic altceva decît garantul tuturor contractelor" și trebuie deci să dea creditorilor și să îi facă să plătească pe debitori. Ideea de solidaritate este deci înlocuită cu cea, mult mai vagă în opinia lui Léon Bourgeois, de fraternitate și conferă statului sarcina de a asista și de a interveni. Cvasi–contractul social prevede că autoritatea e un gestionar de afaceri care trebuie să încarce proprietatea privată cu sarcini funcționale, să dezvolte solidaritatea progresivă și să generalizeze asigurarea. Față de problema socială, acest solidarism, avînd pretenția să reînnoiască bazele radicalismului, se cantonează într-un reformism prudent în încercarea sa de a promova o concepție mult mai concretă asupra drepturilor omului.

În cartea intitulată *La démocratie devant la science* (1925), Célestin Bouglé încearcă să lărgească bazele filosofice ale „solidarismului" demonstrînd că, în cadrul republicii, democrația va fi, aplicată la societate, rezultatul dezvoltării raționalității carteziene și al progreselor științifice ce vor avea ca efect reculul elitismului, al autoritarismului, al rasismului și vor permite afirmarea concretă a „drepturilor omului".

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Léon BOURGEOIS (1851–1927), *La solidarité*, A. Colin, 1896.
– *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Alcan, 1902.
J. Donzelot, *L'invention du social*, Fayard, 1984.
F. Ewald, *L'État–Providence*, Grasset, 1986.
ALAIN (1868–1951), *Éléments d'une doctrine radicale*, NRF, 1925 ; *Le citoyen contre les pouvoirs*, Sagittaire, 1926 ; *Mars ou la guerre jugée*, NRD, 1921 ; *Propos de politique*, Rieder, 1934.

J. – F. Sirinelli, *Génération intellectuelle : khâgneux et normaliens dans l'entre–deux–guerres*, Fayard, 1988.
D. Gil, *Alain, la République ou le matérialisme*, Méridiens–Klincksieck, 1990.

D/ DE LA SOLIDARISM LA STATUL–PROVIDENȚĂ

Atunci cînd acționează statul–administrator, reformismul devine legitimarea principală a acțiunilor sale. Trebuie să menționăm aici două observații distincte, dar convergente : pe de o parte, reformismul nu este suplimentar, ci complementar pluralismului ; pe de altă parte, acest *complement* are o dimensiune istorică și se conturează într-o convergență progresivă a discursurilor liberale și socialiste asupra necesității intervenției *etatiste* asupra societății civile sau a societății pur și simplu.

Prima remarcă vine în întîmpinarea unor analize clasice conform cărora liberalismul originar, zis „pur", sau „adevărat", ar exclude orice intervenție a statului, această excludere constituind chiar specificitatea sa esențială. Hegel arătase deja necesitatea reglării juridico–politice a societății civile pentru a evita atomizarea ei. Mai recent, F. von Hayek reamintește că statul de drept este indispensabil gestionării economiei de piață. Într-un comentariu la opera lui Benjamin Constant, Marcel Gauchet demonstrează că „emanciparea liberală a societății civile a fost și rămîne vectorul însuși al etatizării din interiorul societății noastre".

Benjamin Constant, de exemplu, nu și-ar fi putut imagina cu nici un preț că autonomizarea societății civile ar fi putut vreodată să „conțină" ideea de intervenție statală. El nu a prevăzut că poziția de exterioritate a statului, păstrîndu-și în același timp libertatea *în* societate, ar putea să-i legitimeze acțiunea *asupra* societății. Cu atît mai mult cu cît pentru statul–administrator nu se pune problema să opună, ci să combine valorile Ordinii și ale Progresului, nu se pune problema de a *menține*, ci de a face să *devină*.

De asemenea, statul își cîștigă capacitatea de acțiune nu prin abandonarea progresivă a poziției sale de exterioritate, ci prin faptul că tocmai această poziție conține principiul în sine și reformismul se

impune progresiv pe măsură ce „cuceririle" democratice se lărgesc. De atunci, în secolul al XX–lea, combinat cu democrația politică ce, în cadrul aceluiași proces, îl limitează și îl face să crească, reformismul devine soclul proiectelor comune care asigură convergența liberalismului cu socialismul în acțiunea de a administra. Această convergență evident că nu exclude diferențele foarte importante la nivelul proiectelor, dar mai ales nu exclude lupta politică, ci dimpotrivă.

De aceea trebuie să examinăm mai de aproape anumite aspecte ale acestei convergențe, așa cum rezultă ea din efectele referinței comune la reformism.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Benjamin CONSTANT (1767–1830), *De la liberté chez les modernes,* textes présentés par Marcel Gauchet, coll. „Pluriel", Hachette. 1980.

Secolul al XX–lea a descoperit problema socială. Fiind în neregulă la capitolul morală și competență, liberalismul se îndoiește de el însuși și de temeiul valorilor sale. Doar o reformă generalizată ar putea salva aparențele. Afirmarea dreptului natural la proprietate cît și afirmarea dreptului la libera competiție duc la concentrarea bunurilor în mîna unei clase privilegiate : consecință imorală și periculoasă deopotrivă pentru libertatea concurenței, pentru dezvoltarea monopolurilor și soarta rezervată clasei muncitoare, provoacă neliniște... știința și morala sînt puse sub semnul întrebării.

Separarea societății de stat conduce la o inconsecvență : simpla „teorie negativă a statului" provoacă abandonarea societății incapabile să se autosatisfacă, să se autoordoneze, să se autodezvolte ; anarhia și mizeria devin amenințătoare. Raționamentul devine simplu : trebuie descoperite bazele unei teorii pozitive despre stat destinată să salveze miturile interesului general, ale productivității, ale progresului, adaptîndu-le la noile scheme ale revoluției politice.

Încă de la sfîrșitul secolului al XIX–lea, **Biserica catolică** îi reamintește statului datoria de a interveni în direcția binelui comun remodelat după necesitățile vremii. Enciclica *Rerum novarum* (1891) descoperă faptul că prin practicarea unui sistem de impozitare moderat și printr-o repartiție echitabilă a sarcinilor publice, asigurînd dezvoltarea industriei, statul poate „să amelioreze substanțial soarta clasei muncitoare" fără a comite păcatul intervenționismului : „O va face în limita drepturilor sale fără a-i fi teamă de a i se reproșa ingerința : căci, în virtutea funcției sale, statul trebuie să servească interesul comun".

Biserica găsește în arsenalul propriei tematici argumentele cele mai potrivite pentru a lupta atît împotriva „egoismului" economismului liberal cît și a amenințării socialiste. În 1931, în enciclica *Quadragesimo Anno,* papa Pius al IX–lea reamintește că injoncțiunile lui Leon al XIII–lea aveau ca scop depășirea „cu curaj a barierelor între care liberalismul a limitat intervenția publică" într-un moment cînd se clătinau „dogmele false ale liberalismului ce paralizau de mult timp orice intervenție eficace a puterilor publice". Biserica oficială își ia revanșa asupra ideologiei drepturilor naturale : proprietatea privată nu este intangibilă și, din moment ce nu există ordine fără autoritate, statul poate remedia în mod eficient dezordinile sociale. Bineînțeles că biserica se ferește să condamne radical capitalismul, ale cărui consecințe politice nu vrea și nici nu poate să și le asume. Este vorba doar de promovarea unui reformism prudent : „autoritatea publică, atunci cînd conciliază dreptul de proprietate cu exigențele interesului general, departe de a se arăta dușmanul celor avuți, le face un serviciu binevoitor împiedicînd ca proprietatea privată «să provoace daune intolerabile și să-și pregătească propria dispariție» ; trebuie deci ca «libera concurență, menținută în limite rezonabile și juste, și mai ales puterea economică să se afle efectiv în subordinea autorității publice»".

În această primă parte a secolului al XX–lea, biserica cheamă statul să reformeze socialul. Fără nici o îndoială că avem de a face cu un apel moderat privind valorile dominante avînd în vedere că este vorba doar de un arbitraj. Așa cum afirma Georges Burdeau : „Admițînd proprietatea privată, salariatul, concurența motivată de obținerea profitului, [creștinismul social] contează mai ales pe restaurarea valorilor creștine pentru a umaniza raporturile sociale. Astfel, arbitrajul statului apare ca o formă derivată a patronajului : asistența oficializează caritatea, nu îi modifică spiritul" (Georges Burdeau, *Le libéralisme,* Le Seuil, 1979).

În ansamblu s-a dat totuși tonul, s-a conturat o condamnare : liberalismul economic nu este capabil să bareze drumul marxismului... Dar exegeza tezelor pontificale induce politici creștine diverse : anumite curente, în numele corporatismului autoritar elementar, colaborează deschis cu guverne militare sau fasciste ; altele, în numele unui fel de socialism comunitar, se aliază, în anumite contexte istorice sau geografice determinate, cu forțe politice chiar marxiste din momentul în care acestea se autointitulează de „eliberare". Dar, în general, asemenea teze pontificale permit mai curînd partidelor democrat–creștine, cu cîteva excepții, să contribuie la susținerea statului–administrator și la menținerea sa în echilibru.

Am greși dacă am vedea în reformismul pontifical doar marca unei ostilități arhaice față de capitalism, în timp ce republica laică ar fi cea care ar duce la reformismul progresist. Astfel, în Franța, mișcarea solidaristă cere ferm revizuirea liberalismului economic : trebuie lărgită fraternitatea în solidaritate. Deși radicalii, prin vocea lui **Alain**, de exemplu, continuă să-și afirme neîncrederea în stat, ei apelează totuși la același stat pentru a face să domnească „mai multă justiție socială" printr-o mai bună repartizare a bunurilor și prin înarmarea cetățeanului împotriva riscului social cu ajutorul generalizării sistemelor de asigurări.

O banalitate incontestabilă : războaiele de masă din secolul al XX–lea, cu efectele lor economice și sociale, transformă iremediabil ultimele iluzii ale liberalismului. Oricare ar fi divergențele teoretice, se apelează la stat. O dată cu **Keynes** mai ales, statul–administrator, în frunte cu Marea Britanie, descoperă marea teamă față de relele sociale cum ar fi șomajul, împotriva cărora automatismele libertății sînt neputincioase. De atunci sînt readuse în discuție cele trei mari principii ale gîndirii economice clasice, rezerva de aur, echilibrul bugetar și liberul schimb. Chiar în numele libertății, autoritatea centrală trebuie să fie restabilită prin economia *dirijată*. Keynes își propune să descopere „ce determină într-un sistem economic dat venitul național și volumul serviciilor...". În căutarea unei noi evoluții a raporturilor dintre libertate și autoritate se poate întrevedea *sfîrșitul liberalismului* : „Sarcina noastră finală ar putea fi aceea de a alege, în sistemul în care trăim în realitate, variabilele cu ajutorul cărora autoritățile centrale pot asigura cu bună știință controlul sau manipularea".

În Statele Unite nu se teoretizează prea mult pe tema administrării, dar, în numele pragmatismului, reforma se răspîndește lent de la sistemul educativ la sistemul economic, în timp ce, datorită situației de criză, se dezvoltă criticile față de capitalismul tradițional. Franklin

Roosevelt (1882 – 1945) apără proprietatea privată și inițiativa liberă, dar afirmă hotărît că doar intervenția statului poate corecta legile naturale în folosul bunăstării generale. Cu experiența din Tennessee Valley Authority, reformismul își găsește conducătorul. În Europa, orice referire la această experiență americană duce cu gîndul la plan și la planificarea cel puțin indicativă. Fiindu-i confirmată necesitatea de către cel de-al doilea război mondial, intervenționismul introduce în statul–administrator germenii statului–savant (cf. cap. VIII).

Mai mult decît oricare alta, datorită amplorii sale teoretice fără egal în această epocă liniștită, opera lui Bertrand de **Jouvenel** este exemplară pentru că oferă soluțiile autotransformării progresive a liberalismului, făcînd să devină inteligibile efectele neliniștii și îmblînzind încetul cu încetul contradicțiile sale nostalgice : blamată, concentrarea puterii politice își găsește justificarea în necesitatea unor prevederi economice energice și a unor măsuri sociale adecvate. Pe firul acestei opere, critica cea mai lucidă a faptelor rele comise de putere (*Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance,* 1945, reed. Hachette, 1972), diagnosticul asupra creșterii sale naturale agravată de doctrinele individualiste (*De la souveraineté. À la recherche du bien politique,* Paris, Médicis, 1955), analiza realistă a concentrării executivului în detrimentul reprezentativității parlamentare (*Du Principat,* Paris, Hachette, 1972), chemarea la dezvoltarea unor „contraputeri" destinate să multiplice centrele de autoritate din sînul societății... organizează un sistem teoretic de la care pornesc opțiuni doctrinare a căror coerență finală poate fi apreciată în ciuda diversității lor (cf. Evelyne Pisier, *Autorité et liberté dans les écrits politiques de Bertrand de Jouvenel,* Paris, PUF, 1967). Partizan entuziast al reformelor de tip New Deal, impresionat de Keynes, adept al acestei „arte de a guverna care este planificarea", susținător al economiei dirijate (cf. *L'économie dirigée,* Paris, Valois, 1928), Bertrand de Jouvenel a cedat un timp tentației fasciste : „pentru că doar dictatura poate distruge capitalismul" și pentru că rolul istoric al fascismului este acela de a „pune capăt descompunerii sociale a occidentului". Oricît de puțin a durat această tentație la Bertrand de Jouvenel, ea merită să fie subliniată pentru că a fost o deviere comună mai multor curente neo–liberale și oarecum justificată de dorința unei reforme (cf. de exemplu articolele apărute în *La lutte des jeunes* sau în *L'émancipation nationale*).

După cel de-al doilea război mondial, Bertrand de Jouvenel reacționează la mustrările venite din partea conservatorilor exasperați de creșterea rolului statului. El rămîne totuși convins că e necesară o *bună* intervenție a statului : cu condiția ca ea să fie făcută de elitele

competente și savante. Pentru că nu există în natura însăși a statului „nici o fatalitate care să-l facă incapabil în domeniul economic", el poate deci „să administreze mai bine producția decît ar face-o inițiativele private, pentru că înaltul funcționar este acel «senior al zilelor noastre» care a detronat vechile elite devenite nefuncționale, pentru că greșim atunci cînd asociem cezarismul cu birocrația, căci «birocrația poate fi mai degrabă un corectiv al cezarismului decît instrumentul său docil», pentru că știința economică trebuia să depășească orizontul pieții și să se orienteze spre o adevărată strategie prospectivă a economiei sociale", pentru toate aceste motive statul poate să devină acel administrator savant capabil să reformeze societatea.

De acum înainte se dezvoltă și se răspîndește statul–providență caracterizat prin creșterea intervenționismului colectivităților publice și deci a cheltuielilor publice, a impozitelor obligatorii și a multiplicării serviciilor publice. Acest stat redistribuitor trebuie să fie un promotor al progresului social și al solidarității, condiții indispensabile pentru concretizarea drepturilor omului și, grație compromisului, negocierii și arbitrajului, el trebuie să înlocuiască diviziunile sociale cu domnia consensului.

Criticii ultra–liberali, în frunte cu Hayek, nu vor ezita să-l acuze de trădarea principiilor și să facă din statul–providență anticamera statului totalitar. Această teză nu are nici un sens și capitolele următoare se vor strădui să demonstreze că, dimpotrivă, există o diferență ireductibilă între statul–providență și totalitarism. Este adevărat însă că, atît în obiectivele cît și în mecanismele statului–providență, legătura socială tinde să capete o semnificație mai mult economică decît civică.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Encycliques et Messages sociaux, textes réunis par H. Guitton, Dalloz, 1948.
John Maynard KEYNES (1883–1946), *The end of „laisser–faire"* (1926) ; *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie* (1936), Payot, 1985.
Bertrand de JOUVENEL, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance* (1945), rééd. Hachette, 1972.
J. L. Loubet del Bayle, *Les non–conformistes des années 30,* Le Seuil, 1975.
M. Winock, *Esprit : des intellectuels dans la cité (1930–1950),* Le Seuil 1996.

E/ DE LA SFÎRȘITUL IDEOLOGIILOR LA CRIZA STATULUI–PROVIDENȚĂ

În 1942, în *Capitalisme, socialisme et démocratie,* Joseph **Schumpeter** (1883–1950) afirmă că sistemul capitalist a devenit administrator, rutinier, raționalizat, sortit declinului, și că el face loc progresiv generalizării sistemului socialist, în care producția este în mîna unei autorități publice centrale. Deveniți administratori, actorii burghezi își însușesc teoriile foștilor adversari. În ce privește doctrina democratică, ea își pierde progresiv pretențiile idealiste și se reduce la o simplă metodă de selecție pașnică a șefilor de partid și de guvern. Pe scurt, putem recunoaște aici influența tezei weberiene a lumii „dezvrăjite".

În general, teza sfîrșitului ideologiilor se bazează pe cîteva fapte evidente, cărora li se acordă un statut sociologic :

– evoluția capitalismului în sensul „socializării" ;

– integrarea relativă a claselor muncitoare prin intermediul forțelor politice și sindicale gestionare ;

– importanța factorilor tehnologici ce determină în mod obiectiv deciziile politice și, paralel, ascensiunea unei elite tehnice...

Social–democratizarea progresivă a societăților industriale se face într-un mod ce exclude conflictul. Acest lucru e susținut și de teza lui Raymond Aron în Franța, ca urmare a unor lucrări americane similare :

> „În societățile europene sînt efectiv realizate sau utilizate un anumit număr de valori sau de mecanisme considerate drept socialiste. Mecanismele de funcționare, controlul parțial asupra comerțului exterior, socializarea economiilor, influența statului asupra volumului de investiții sînt fenomene pe care limbajul obișnuit le numește socialiste... În plus, unele din așa-zisele valori socialiste sînt realizate în societățile occidentale : atenuarea inegalității cîștigurilor, relativa libertate a sindicatelor muncitorești, discuțiile asupra condițiilor de muncă între sindicatele muncitorești și cele patronale au devenit o obișnuință, fiscalitatea progresivă e o evidență, legile privind securitatea socială sînt acceptate de reacționari" (*Dix-huit leçons sur la société industrielle,* Gallimard, coll. „Idées", 1962).

Ansamblul acestor factori întărește „consensul" sau, altfel spus, apatia politică și ideologică a cetățenilor. Marile lupte ideologice sînt rezervate lumii a treia. În societatea industrială a secolului al XX–lea, „devalorizarea conflictelor ideologice din secolul al XIX–lea" pare definitivă : nici un semn de relansare sau de schimbare la orizont.

Inaugurată în anii 1960, această controversă s-a epuizat de la sine sub influența unor argumente valabile și contradictorii, dar întotdeauna

provenite din proiecte ideologice caracteristice (cf. Jean Meynaud, *Le déclin des idéologies*, curs ținut la Universitatea din Lausanne, 1960 – 1961). După prăbușirea imperiului sovietic, reapare teza sfîrșitului ideologiilor, enunțată de Francis **Fukuyama**, o variantă extremă și paradoxală a unei noi constatări a sfîrșitului istoriei :

> „După dispariția majorității regimurilor fasciste, o dată cu prăbușirea regimurilor marxist-leniniste, asistăm la victoria definitivă a democrației liberale. Nici religia, nici naționalismul nu sînt în stare să rivalizeze cu ea : o dată cu această victorie definitivă asistăm la sfîrșitul istoriei".

În concepțiile politice actuale se va ține cont doar de semnele unei noi neîncrederi față de stat : apare oare un „nou liberalism" care are pretenția să reabiliteze neamestecul? Sau un „nou socialism" care pretinde reabilitarea cauzei autogestiunii?

În secolul al XX-lea, statul-administrator a devenit stat-providență. Expresia desemnează în mod obișnuit ansamblul datelor economice și sociale care au servit la justificarea extinderii intervenționismului statal în domeniile rezervate în mod tradițional inițiativei private : creșterea cheltuielilor sociale, dezvoltarea birocrației, extinderea mecanismelor de securitate sînt elementele ce caracterizează această transformare. Putem vorbi deci de un stat al bunăstării care nu vizează binele comun ci binele fiecăruia, îndeosebi prin dezvoltarea unor politici publice în domeniile sănătății, educației, culturii. Pentru a explica aceste transformări ale rolului statului, a fost avansat un număr mare de ipoteze : economice, instituționale sau socio-politice, ele toate tinzînd să le impute sau să le atribuie unei victorii progresive a social-democrațiilor.

Din anii 1970, modelul statului-providență părea să intre în „criză" (mai ales pentru că, datorită șocului petrolier din 1973, resursele sale s-au diminuat). De aici noțiunea neclară și totodată strategică de „criză a statului-providență" : ea pune în discuție mecanisme foarte diverse și are rolul unui vector de reabilitare a liberalismului. Printr-un paradox cu efecte perverse, statul-providență este considerat incapabil și totodată înrobitor : mecanismele de redistribuire dăunează în final creșterii globale, a cărei încetinire se face în detrimentul celor defavorizați ; mecanismele de reglare socială atrag după sine dispariția unei societăți civile redusă în mod progresiv la tăcere și la apatie. Tocqueville a devenit obiectul unor „reinterpretări" dintre cele mai diverse. Cele mai „radicale" nu ezită, chiar cu prețul unor contradicții deliberate, să tragă concluziile cele mai pesimiste : la orizontul statului-providență se conturează, ca o prelungire obligatorie, statul totalitar.

Confruntat cu o astfel de amenințare, neo–liberalismul susține reîntoarcerea la statul minimal.

Friedrich **Hayek**, dascăl de gîndire printre altele, întreprinde, după o operă consacrată monedei, o critică a statului–providență. Dezvoltînd propuneri deja formulate în *La route de la servitude* în 1945, volumele *Droit, législation et liberté* au apărut în Franța în anii 1980 – 1983. La originea statului–providență, Hayek denunță o eroare teoretică și totodată o perversiune politică : *constructivismul.* De la Hobbes la Rousseau, constructivismul este un proiect de căutare a unui acord al voințelor asupra unei viziuni despre ordinea socială și de elaborare a unui plan abstract în funcție de care trebuie să fie „construită" societatea. Marxismul e rezultatul caricatural al acestui „totalism scientist". Proiect absurd și iluzoriu, din moment ce presupune un subiect omniscient și exterior societății. Proiect pervers totodată, din moment ce se bazează pe pretenția unei voințe omenești, liberă și suverană, dispreţuitoare la adresa ordinii spontane. Astfel, *planismul,* expresie a intervenției etatiste în economia de piață, este forma desăvîrșită a iluziei constructiviste aflată pe calea servituții : astfel, în economia de piață avem portărelul, iar în planificare – comisarul de poliție. Hayek mai denunță periculosul „miraj al justiției sociale". Sub pretextul unui ideal de egalitate și de justiție, statul e chemat să facă intervenții corectoare sau redistributive care, de fapt, fac să crească dependența grupurilor sociale sau a indivizilor. Asociate la ideea de justiție socială, drepturile–creanță, care sînt apanajul democrațiilor providențialiste, favorizează intervenția „pozitivă" a statului, în așa fel încît procesul „se apropie tot mai mult de sistemul totalitar". Hayek opune organizării iluzorii și periculoase *(taxis),* impusă socialului de către o lege umană și voluntaristă *(thesis),* regimul de piață, instanța regulatoare aflată în afara voinței umane și, deci, a puterii politice. Piața permite schimbul spontan de informații : cumpărătorul și producătorul urmăresc obiective proprii, dar prețurile îl *informează* pe cumpărător că cererile sale sînt compatibile sau nu cu ordinea pieței în timp ce producătorul este *informat* de cîștigurile obținute dacă ofertele sale se integrează sau nu în această ordine. Actorii „jocului" nu au cunoștințe globale despre procesele economice, însă schimbul de informații le permite să armonizeze în mod spontan obiectivele între ele și să opereze, o serie de ajustări benefice. În acest caz, puterea politică se mărginește doar la crearea cadrului juridic adecvat difuzării maxime a informațiilor prin păstrarea libertății maxime a cererii și a ofertei. Avem de a face cu statul minimal ca stat de drept. Originalitatea lui Hayek constă în faptul că el apără piața în numele egalității drepturilor : nici dreaptă nici

nedreaptă, organizarea de piață este neutră din moment ce nici o voință nu se supune alteia. Procesul se dovedește profitabil pentru toți, deoarece creșterea numărului de bunuri aflate în circulație mărește șansele fiecăruia de a-și satisface nevoile. În revanșă, și paradoxal, intervenția statului în numele justiției sociale este profund nedreaptă, întrucît ea privilegiază interesul unuia în detrimentul șanselor tuturor. În plus, piața obligă indivizii să fie raționali. În acest sens, Hayek operează o adevărată reinterpretare politică a pieții : reglarea economică impersonală și invizibilă asigură condiții pentru crearea statului minimal, fiindu-i în același timp și model.

Cu toate efectele valului neo–liberal, opera lui Hayek a suscitat numeroase critici și rezerve : în afara sărăciei propunerilor sale instituționale și a îngustimii punctului de vedere etic, trebuie subliniat și impasul și contradicțiile sale teoretice, deriva sa *istoricistă* și *economistă*, ce neagă orice autonomie a politicului (cf. mai ales L. Ferry, A. Renaut, *Philosophie politique*, III).

Robert **Nozick** e și mai radical decît Hayek. În *Anarchie, État et utopie*, în 1974, acesta militează în favoarea unui „stat minimal". Pornind de la modelul lui Locke, el retrasează geneza statului : indivizii, întîmpinînd dificultăți în respectarea drepturilor lor naturale, formează mai întîi „asociații de protecție mutuală" și sfîrșesc, sub efectul unei puteri invizibile, prin a face apel la o „asociație protectoare dominantă" pentru a-și regla conflictele. Nu este încă vorba de stat și nimeni nu e obligat să adere la ea. Totuși, „agenția" protectoare trebuie să-și protejeze propriii „clienți" de răul pe care ar putea să-l producă „independenții" prin folosirea forței, prin furt sau fraudă : ea sfîrșește prin a-și generaliza protecția și asupra celor din urmă. Ea nu depășește însă aceste granițe și nu reduce libertatea indivizilor de a dispune după bunul lor plac de viața și de bunurile lor. Doar un astfel de model de stat e legitim : dincolo de aceasta, protecția induce justiția distributivă care este ea însăși o sursă de politici coercitive incompatibile cu libertățile individuale, cu securitatea și cu proprietatea. Protecția acestor libertăți fundamentale constituie singurul criteriu legitim al puterii de stat : „Orice stat cu puteri mai mari violează drepturile oamenilor".

În contextul „crizei statului–providență", o asemenea teză nu poate decît să influențeze considerabil programele politice marcate de pecetea ultra–liberalismului.

La „stînga", neliniștea legată de un socialism administrativ și planificator, purtător de „tot mai mult stat", a provocat reînnoiri teoretice pornind de la tema autogestiunii. Autogestiunea nu e o invenție recentă. Ea își are rădăcinile la confluența voințelor descentralizatoare ale

liberalismului și ale doctrinelor lui Proudhon și este marcată de echivoc încă de la originile sale. În secolul al XX–lea, ea desemnează experiențe foarte diverse. În interiorul curentelor socio–democrate, ea se identifică în cea mai mare parte cu simpla voință de „democratizare" a întreprinderii sau a administrației, acomodîndu-se în același timp cu dirijismul etatist ; ea mai poate să reprezinte și grija față de riscul uniformizării ideologice și dorința de a evita criza de identitate a socialiștilor non–leniniști. Fără o coerență teoretică reală, tema autogestiunii a servit doar la deplasarea crizei de identitate pînă pe punctul de a fi conceptul releu și schimbătorul cultural al liberalismului (cf. P. Rosanvallon, *L'âge de l'autogestion,* Le Seuil, 1976 ; „Mais où est donc passée l'autogestion?", *Passé–Présent,* 1984). În Franța, liberalismul cunoaște un avînt deosebit cînd, după 1981, i se raliază o mare parte a dreptei, chiar și neo–gaulliștii, partizani pînă atunci ai intervenției statului și considerați mai degrabă „iacobini". De la autogestiune în „societatea economică mixtă", socialismul democrat ia act de „criza istorică a modelului keynesian" pretinzînd în același timp că nu cedează în fața seducțiilor neo–liberale. Dar dincolo de conjuncturile istorice diferite, dincolo de ezitările legate de soarta rezervată „rupturii cu capitalismul" sau de accentuarea cu prioritate a egalității sau a solidarității, domină o singură *intenție* : aceea de a elibera socialul din statul–administrator, ferindu-l totuși de tentativele statului–partid.

Începînd din anii 1970, tema crizei statului–providență nu încetează să aibă noi susținători. Pornind de la clasica distincție dintre libertăți și creanțe, această temă aduce noi clarificări asupra problemei naturii dreptului în cadrul procesului democratic. Criză a statului–providență sau apariția statului–asigurare? Criză de funcționare sau criză de legitimitate? Declin al statului de drept sau ivirea unor noi rațonalități? Falimentul definitiv și îngroparea ideii de serviciu public în Europa sau, dimpotrivă, reapariția serviciilor publice sub forma drepturilor fundamentale recunoscute și protejate de o Curte constituțională supra–statală? Aceste întrebări pun în cauză atît bazele cît și viitorul „legăturii sociale" și a regimului democratic.

Începută în anii 1970, criza statului–providență nu a făcut decît să se intensifice : criză datorată creșterii cheltuielilor publice și a impozitelor obligatorii ; criză ideologică iscată în jurul „efectelor perverse" ale unui sistem din ce în ce mai birocratic ; criză filosofică, în sfîrșit, ce atacă din plin reprezentările solidarității și legată „de o disociere crescîndă între universul asigurării, adică al gestiunii mutuale,

al riscurilor sociale, și universul solidarității" (Pierre Rosanvallon, *La nouvelle question sociale,* 1995). Față de această „nouă criză a statului–providență" este inutil să căutăm un răspuns. Nu-l vom găsi nici la Keynes, nici în socialism, nici în republica reprezentativă, afirmă Rosanvallon. Răul contemporan nu provine doar din răsturnările economice, el provine și din „efectele distrugătoare ale individualismului modern". Este deci urgent să „regîndim socialul" redînd „un sens puternic acțiunii politice", dacă mai vrem să știm să inventăm democrația.

Dar ce învățăminte mai putem trage din experiența totalitarismului, a trezirii naționalismelor și a practicii „epurării etnice", cînd, în inima Europei, criza statului–providență anunță reîntoarcerea la „identitarism" și la apariția unor noi „excluși"? Democrația liberală mai poate miza pe cărțile umanismului și ale statului de drept?

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

R. Aron, *Essais sur les libertés* (1965), Pluriel, 1991.
A. de Benoist, *Vous avez dit libéralisme?*, Lafont, 1986.
F. Hayek, *Droit, législation et liberté,* 3 vol., PUF, 1980–1983.
D. Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme,* PUF, 1979.
S. Ch. Kolm, *Le contrat social libéral,* PUF, 1985.
R. Nozick, *Anarchie, État et utopie,* PUF, 1988.
J. Rawls, *Théorie de la justice,* PUF, 1987.
Évelyne Pisier, Pierre Bouretz, *Le paradoxe du fonctionnaire,* Calmann–Lévy, 1988.
P. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Le Seuil, 1991.
P. Rosanvallon, *La crise de l'État–Providence,* Le Seuil, 1981.
– *La nouvelle question sociale,* Le Seuil, 1995.
Jean-Paul Fitoussi, Pierre Rosnavallon, *Le nouvel âge des inégalités,* Le Seuil, 1996.
Joelle Affichard, Jean–Baptiste de Foucault (dir.), *Pluralisme et équité, la justice sociale dans les démocraties,* Ed. Esprit, 1995.
Francis Fukuyama, *La fin de l'Histoire et le dernier homme,* Flammarion, 1992.

F/ DE LA UMANISM LA STATUL DE DREPT

Umanismul e înțeles aici în sensul său cel mai larg și desemnează ansamblul de doctrine, și chiar atitudini, ce tind să îl considere pe om ca scop final și valoare superioară. Există un umanism pentru care omul este *singura* valoare, cum ar fi, de exemplu, umanismul lui Jean–Paul Sartre. Umanismul poate fi, de asemenea, relativ : umanismul creștin face din om o valoare în interiorul cetății terestre, dar pentru el valoarea finală se află în iubirea față de Dumnezeu. Fie că datează din Renaștere, fie din secolul al XIX–lea, termenul, dincolo de marile dezbateri filosofice și antropologice, poate desemna o idee simplă : în comunitate, individualismul cîștigă o morală, și asta într-o oarecare măsură „susține" politicul. În acest sens, permanența protestului umanist constituie o trăsătură a statului–administrator. O asemenea permanență nu implică nici adevărul, nici minciuna. Dar ea are efecte asupra raționamentelor ce trebuie puse în relație cu ordonanțarea juridică : statul–administrator se transformă în stat de drept. Cauzele nu sînt noi : umanismul conține universalismul, în sensul că particularitatea individuală garantează respectul față de universal. De atunci, umanismul conduce la refuzul de a fonda o definiție a omenirii bazată pe diviziuni, diferențe (de rasă sau de clasă de exemplu) și la proclamarea tuturor oamenilor dintr-o comunitate politică egali în fața legii care le garantează *drepturile.*

Umanism și antiumanism

Problema umanismului a fost semnalată în Franța, pe de o parte datorită criticii pe care a dezvoltat-o la adresa lui **Heidegger** și, pe de altă parte, datorită mutării sale în științele „umaniste", în special în cadrul curentului structuralist. În *Lettre sur l'humanisme* (1946), Heidegger angajează o critică radicală a timpurilor moderne caracterizate, după părerea lui, prin dorința de putere, prin proiectul de dominație totală asupra planetei. Între obiectivismul științific și subiectivismul absolut există o legătură, afirmă el. Respingerea „umanismului" este, de fapt, respingerea lumii promovată de filosofia epocii luminilor și a primatului rațiunii așa cum a fost el afirmat de la Leibniz încoace de către adepții raționalismului științific și tehnic. Dar Heidegger vede aici abandonarea ființei, așa cum a fost ea concepută de greci ; el transformă angoasa omului într-un punct de pornire ce trebuie să-l readucă spre ființă.

Heidegger a influențat mai multe curente filosofice care au introdus noi paradigme în științele sociale și „umane" în Franța anilor '60. **Lacan**, referindu-se la teoria limbajului la Heidegger, afirma că psihanalistul studiază „subiectul inconștientului" (și nu „omul"). Pentru **Althusser**, marxismul studiază lupta de clasă și raporturile de producție (și nu relațiile dintre oameni), astfel încît istoria e un „proces fără subiect". Antiumanismul (chiar dacă autorii cotați ca atare nu formează nici școală și nici măcar un ansamblu coerent) a constituit în Franța o poziție complexă legată de critica la adresa rațiunii, într-un moment de recompoziție intelectuală pe fundalul crizei valorilor provocată de cel de-al doilea război mondial și de războaiele coloniale. Împotriva acestor curente, critica antiumanismului va fi unul din punctele cheie folosit de autorii care afirmă validitatea kantianismului și a filosofiei critice ; mai ales Luc Ferry și Alain Renaut susțineau că nu poți refuza o filosofie a subiectului și în același timp să te angajezi în apărarea drepturilor omului. În opinia lor, teoreticienii „antiumaniști", atunci cînd vor să se înscrie în logica apărării drepturilor omului, sînt inconsecvenți : deși critică rațiunea, raționalitatea este considerată un potențial de emancipare și subiectul uman rămîne punctul de referință al valorilor. Astfel, este vorba mai puțin de reîntoarcerea la epoca luminilor cît de reactivarea promisiunilor de libertate trădate în timpul derulării istoriei politice. Trebuie să reamintim în plus că profesiunea de credință a unui autor ca Freud a fost întotdeauna raționalismul și că o critică politică a umanismului nu merge neapărat în paralel cu respingerea rațiunii.

Statul de drept și drepturile omului

Revenirea masivă, atît pe plan teoretic cît și în practică, a problemei drepturilor omului a îmbrăcat o multitudine de aspecte a căror dinamică provine atît din întărirea statelor democratice cît și din critica la adresa totalitarismului, astfel încît îmbinarea dintre afirmarea drepturilor omului și statul de drept apare ca una din inovațiile anilor 1980.

Noțiunea de stat de drept (asupra căruia găsim o prezentare sintetică la B. Barret–Kriegel în O. Duhamel și Y. Mény, *Dictionnaire constitutionnel*, PUF, 1992) este de origine germană : termenul *Rechsstaat* desemna, în secolul al XIX–lea, un stat în care puterea publică trebuie să se supună dreptului. Mai tîrziu, Hans **Kelsen** va defini statul de drept ca un stat în care există o ierarhie de norme a căror organizare piramidală produce limitarea statului. În Franța, anumiți autori susțineau că statul de drept înseamnă mai mult decît

respectul față de principiul de legalitate și se bazează pe respectarea drepturilor individuale, așa cum au fost ele prezentate în Declarația drepturilor omului din 1789. Léon Duguit, pe de altă parte, estima că statul de drept trebuie ancorat în „dreptul obiectiv al serviciilor publice".

În termenii dreptului pozitiv, statul de drept își găsește diferite forme de realizare după cel de-al doilea război mondial. Instituționalizarea lui în Franța depășește o etapă decisivă o dată cu apariția Consiliului constituțional în timpul celei de-a V-a Republici : el se bazează pe Declarația drepturilor din 1789, care a fost transformată într-un text de drept pozitiv din anul 1971 ; extinderea dreptului de luare în posesiune de către Consiliu, în 1974, face să-i crească atît rolul cît și prestigiul. Teoretizarea statului de drept se dezvoltă atunci cînd genealogia sa îi permite înscrierea în tradiția filosofiei politice clasice care, chiar și în epoca monarhiei absolute, a conceput suveranitatea ca pe o dominație a legii, atît la Jean Bodin cît și la Hobbes. El apare astfel ca o formă specifică de stat față de statul totalitar el însuși urmașul statului de forță exaltat de anumiți teoreticieni germani din secolul al XIX–lea. Am putea astfel să-l considerăm realizarea modernă a eliberării sclavilor de către Moise (B. Barret–Kriegel, *L'État et les esclaves,* 1980).

Pe măsură ce întrebările asupra naturii democrației și asupra caracterizării totalitarismului se multiplică, noțiunea de stat de drept progresează ca temă politică. Chiar dacă apariția statului de drept este foarte complexă și dificilă în fapt, și chiar dacă el este mai mult invocat decît pus în aplicație, el se afirmă ca un punct de referință obligatoriu : democrația liberală își găsește astfel un nou registru ce se impune ca un punct de referință universal. Am putut asista, la începutul anilor '90, în Africa neagră, la progresul multipartitismului însoțit de apeluri la crearea unui stat de drept. Din 1988, nașterea unui „stat de drept socialist" a fost unul din scopurile atribuite politicii de *perestroika* de către Gorbaciov. De fapt, formula era contradictorie, pentru că statul de drept nu este compatibil nici cu proiectul de edificare a comunismului, nici cu persistența partidului unic. Acordînd prioritate, după multe ezitări, logicii democratice și voinței de a crea statul de drept, Gorbaciov a trebuit să renunțe la dictatura partidului unic.

Dar dezvoltarea doctrinelor care acordă prioritate drepturilor omului și statului de drept (care-și găsesc sprijinul cel mai mare în filosofia lui Kant și Hegel) nu poate împiedica apariția unor semne de întrebare : nu este statul de drept un aranjament al puterii? Sau o mască a dominației? Totuși, reflectînd asupra statului de drept și asupra drepturilor omului sau asupra impasurilor pe care le poate crea,

ajungem la concluzia că ele sînt indispensabile pentru edificarea democrației.

• Primul impas : tentația autosatisfacției. Cuvîntul e luat în înțelesul său real : statul de drept este acela care, supus în întregime dreptului, își tratează cetățenii conform unei stricte legalități. De aici, simpla aluzie la acest paradis juridic permite ascunderea discriminărilor, a nedreptăților, a abuzurilor interne comise chiar în numele său, iar rațiunea închide ochii în privința contradicțiilor sistemului. Mai mult chiar, pentru că nimic nu justifică exportul statului de drept, un anumit climat internațional trece neobservat : colonialismul și imperialismul sub toate formele nu ocupă nici un rol în explicarea a ceea ce nu este stat de drept, pe care ne-am mulțumit să-l folosim doar în marile bătălii pentru drepturile omului. E o bătălie folosită în scopuri politice grosolane. Dar se profilează un risc mult mai subtil în atitudinea celor, de bună credință, care atribuie formei statale însăși meritele dreptului : și asta pentru că nu există, nici din punct de vedere istoric și nici sociologic, stat de drept fără stat și că, *din contră,* pe de altă parte, suferința dreptului își are originea în absența statului. În afară de faptul că ea nu se sprijină pe argumente serioase, o astfel de analiză furnizează argumente de forță pentru doctrinele *securității* a căror propagandă se agită pe temele delincvenței, ale terorismului, pe spectrul insecurității.

• Dezbaterea lasă însă loc unui al doilea impas, de data aceasta sub imperiul scepticismului. Aducînd ca argumente ipocrizia, neajunsurile și crimele statului de drept, ba chiar depășind critica marxistă la adresa *formalismului* său, s-a ajuns la refuzul de a face distincție între state, la refuzul de a recunoaște democrațiile și deci la refuzul de a înțelege ce este în joc chiar dacă e vorba de soarta incertă a libertății. Este o politică a amalgamurilor, ce alimentează pozitivismul și face să capituleze înțelegerea politicului.

Dincolo de aceste polemici important e să revenim la problema fundamentală, despre care Claude Lefort susține că este cuprinsă în expresia stat de drept, și anume : operația de separare a puterii de lege, la capătul căreia „se fixează un nou punct de legătură : omul". Astfel, dreptul se află „categoric stabilit în natura omului, o natură prezentă în fiecare individ". Statul de drept presupune, oricare ar fi mijloacele de dominație puse la dispoziția unei clase, „posibilitatea opoziției față de puterea bazată pe drept".

Dacă acest mod de a gîndi interzice, atît în planul etic cît și în cel teoretic, negarea drepturilor omului, ea exclude, de asemenea, un anumit număr de iluzii despre condițiile realizării lor. Împinsă pînă la

absurd, oricare ar fi intențiile sale sau proiectele politice pe care le reprezintă, critica drepturilor omului compromite, atît teoretic cît și practic, condițiile ce favorizează realizarea lor. Bineînțeles că, devenită reală în democrațiile occidentale moderne, afirmarea drepturilor omului este complice cu creșterea puterii statale ce ar putea să-i denatureze semnificațiile și se mulțumește cu forme politice care, sub acoperirea legitimității democratice și a pluralismului, justifică dominația unei elite a banului sau a unei aristocrații a competenței. Dar o asemenea constatare ne îndeamnă cel puțin la prudență, fără a confunda totuși aspectele ideologice ale drepturilor omului și eficacitatea lor simbolică. În acest sens, nu putem neglija faptul că amplificarea totalitarismului a făcut să renască în contrapondere discuțiile despre drepturile omului ca instrument al unei *critici a politicului*. Pentru că ele sînt „o manieră ambiguă de a intra în legătură cu universalul" și „îmbină morala cu juridicul", drepturile omului presupun un umanism abstract și nehotărît ce păstrează o distanță critică față de realitatea istorică. Pentru că ele sînt „provocarea de care se izbește fiecare societate democratică obligată să recunoască faptul că indivizii au drepturi împotriva statului", ele presupun un minim de instituții specifice și contingente care să reprezinte separarea societății de stat. Pentru că ele sînt expresia diversității aspirațiilor și a intereselor, trebuie să se renunțe la etichetări definitive, dar trebuie să legăm „universalitatea lor enigmatică" de un minim de obiectivări juridice, a căror primă funcție e aceea de a transpune în plan legal conflictele fără a distruge adversarul. Astăzi, cînd vorbim de drepturile omului, ne referim la instituții specializate, care au rolul să le garanteze în interiorul statului de drept, și la exprimarea, organizată în sînul socialului, a revendicărilor și a criticilor adresate slăbiciunilor și contradicțiilor aceluiași stat de drept.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Claude Lefort, „Droits de l'homme et politique", *Libre*. 80/7, Payot réédité, în Cl. Lefort, *L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*, Fayard, 1981.

C. Nicolet, *L'idée républicaine en France*, Gallimard, 1982.

L. Ferry, A. Renaut, *Philosophie politique*, 3 : *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, 1985.

A. Renaut, *L'ère de l'individu*, Gallimard, 1989.

L. Ferry, É. Pisier, „Les fondements des droits de l'homme", *Encyclopaedia Universalis.*

F. Hayek, *La route de la servitude* (1944), PUF, „Quadrige".

B. Barret–Kriegel, *L'État et les esclaves* (1980), Payot ; „État de droit", în O. Duhamel et Y. Mény, *Dictionnaire constitutionnel,* PUF, 1992.

P. Hassner et P. Grémion, *Vents d'Est,* PUF, „Recherches politiques", 1990.

Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens,* Gallimard, 1994 ; *La relation à l'autre,* Gallimard, 1998.

Pentru ansamblul capitolului III, în François Châtelet, Olivier Duhamel, Évelyne Pisier (dir.), *Dictionnaire des oeuvres politiques,* PUF, 1986, rééd. 1995, vezi : Alain, Aron, Babeuf, Ballanche, Bonald, Burke, Chateaubriand, Condorcet, Constant, Déclaration des droits de l'homme, le Fédéralisme, Guizot, Hayek, Hegel, Heidegger, Herder, Humboldt, Jean XXIII, Jefferson, Kant, Kelsen, Laboulaye, Leroy–Beaulieu, Lincoln, Maistre, Man, Maritain, Michels, Ortega y Gasset, Paine, Rehberg, Renan, Renouvier, Robespierre, Saint–Just, Schnitt, Schumpeter, Sieyès, Taine, Tocqueville, Vico.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul IV

STATUL–SOCIETATE

1/ Ştiinţa ca instrument şi natura ca model al ordinii sociale 151
A/ Metamorfozele utilitarismului : de la Bentham la Stuart Mill 152
B/ Spiritul pozitiv : ştiinţa despre societate ca instrument şi ca garant al progresului în ordinea socială (Auguste Comte) 156
C/ Dogmatica evoluţionistă : sistemul lui Herbert Spencer. 159

2/ Marxismul lui Marx şi Engels 161
A/ De la critica statului burghez la definirea punctului de vedere materialist 162
B/ De la „birourile de corespondenţă comuniste" la critica economiei politice 164
C/ Critica economiei politice : capitalul ca bază a societăţii burgheze 168
D/ De la *Manifestul partidului comunist* la înfiinţarea, apoi la distrugerea AIM–urilor 171

3/ Socialiştii utopici 174
A/ Socialism şi utopie 175
B/ Odă lui Fourier 179

4/ Societatea în afara statului : de la Max Stirner la anarho–sindicalism 184
A/ Individualismul şi paradoxul nihilismului : de la Max Stirner la Neciaiev 185
B/ Capacitatea politică a claselor muncitoare după P.–J. Proudhon 188

BCU

C/ De la anarhismul libertar al lui Bakunin la anarho–sindicalism 191

5/ Revizionism : spre un socialism democratic 195
A/ Autoreglarea capitalismului 196
B/ Socialismul umanist 198
C/ Socialismul pluralist 204
D/ Socialismul reformator 206

Întărirea statului–națiune pe tot parcursul secolului al XIX–lea nu ridică doar probleme de ordin constituțional și guvernamental. În timp ce se consolidează această *formă* politică, ce implică în principiile sale separarea instanțelor puterii și ale societății civile, datorită dezvoltării sale autonome le confruntă pe acestea din urmă cu probleme grave și suscită tendințe ce merg pînă la contestarea utilității (sau a necesității) statului. Altfel spus, *problema socială* – problema *justiției distributive,* cea a repartizării bogățiilor (și, în consecință, a producerii lor) – devine din ce în ce mai direct o problemă politică.

Nu se mai pune doar, așa cum concepea Adam Smith (cf. Cap. II), problema precizării tipului de putere care administrează dezvoltarea liberă a economicului : se conturează o perspectivă în cadrul căreia trebuie armonizată ordinea economică cu cea politică, cea de-a doua trebuind să se subordoneze primeia pentru că aceasta a suferit transformări profunde: a apărut o nouă elită, raporturile sociale s-au modificat în ritmul extinderii industriei și a schimbărilor economice, s-a format o nouă și numeroasă clasă socială – proletariatul urban – ce trăiește în condiții deseori mizerabile, înregimentată în fabrici, din ce în ce mai conștientă de exploatarea la care este supusă și, în consecință, gata să se revolte punînd sub semnul întrebării pacea civilă. Știința economică, ea însăși, și-a pierdut optimismul: Sismondi, de exemplu, denunță daunele provocate de industrializare și pericolele crizelor de supraproducție (*Nouveaux principes d'économie politique,* 1819).

Dacă așa stau lucrurile, nu ar trebui oare să regîndim problema organizării societății pornind de la ea însăși? Nu ar trebui, din moment ce ea s-a schimbat din temelii, să încercăm să construim o putere care să se potrivească cu această schimbare? Noua orientare spirituală a suscitat cinci tipuri de concepții, foarte diferite în ce privește consecințele politice, fiecare caracterizîndu-se prin felul în care a înțeles marea mutație din secolul al XIX–lea : de la Saint–Simon și Comte, care

proiectează un stat puternic, însărcinat cu asigurarea progresului în societate, la Bakunin, care are ca obiectiv distrugerea oricărui fel de stat, trecînd pe la Marx, care vizează înființarea unei Internaționale mucitorești avînd sarcina împlinirii istoriei și Proudhon, care se străduiește să definească o federație a asociațiilor libere : și, în sfîrșit, la reforma statului burghez pe care și-a propus-o socialismul democratic care, de la Bernstein la Blum, pledează pentru trecerea pașnică de la capitalism la socialism.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

R. Scherb, *Le XIXe siècle. L'apogée de l'expansion européenne, 1815–1914,* PUF, 5e éd., 1968 ; M. Leroy, *Histoire des idées sociales en France,* t. III : *D'Auguste Comte à Proudhon,* Gallimard, 1954 ; C. Bouglé, *Socialismes français, du „socialisme utopique" à la „démocratie industrielle",* A. Colin, 2e éd., 1933 ; C. Morazé, *Les bourgeois conquérants,* A. Colin, 1937 ; H. Vedrine, *Les philosophies de l'Histoire,* Payot, 1974 ; P. Bénichou, *Le temps des prophètes,* Gallimard, 1977 ; K. Polanyi, *La grande transformation,* Gallimard, 1988.

1/ Știința ca instrument și natura ca model al ordinii sociale

În Marea Britanie și în Franța, primele două țări care au cunoscut efectele industrializării, raportarea la științele experimentale și la interpretarea pe care acestea au dat-o lumii fizice și biologice ocupă un loc important în reflecția politică încă de la începutul secolului al XIX–lea.

Cercetările, caracteristice pentru tradiția empirică engleză, efectuate de Jeremy Bentham (1748–1832), John Stuart Mill (1806–1873) și de Herbert Spencer (1820–1903) se înscriu, împreună cu Claude–Henri de Saint–Simon (1760–1825) și filosofia istoriei a lui Auguste Comte (1798–1857), în perspectiva definită de **Condorcet** (1743–1794) în *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (operă

postumă apărută în 1797). *Progresul* reprezintă legea istoriei omenirii : aceasta, deoarece acumulează mai multe cunoștințe și își perfecționează mijloacele tehnice, acumulează și mai multe bogății și mai multă liniște și, în consecință, fericire și siguranță. Fericirea și siguranța datorate extinderii luminilor – noțiuni descoperite în secolul al XIX–lea, cu prețul a cîtor ezitări și dubii – vor deveni locuri comune în secolul următor. Credința în eficacitatea științelor naturii și într-o posibilă știință a societății le întărește și le conferă legitimitate.

Totuși, implicațiile politice ale acestei credințe comune nu sînt de aceeași natură. Pentru gînditorii englezi, cunoașterea științifică bazată pe observație și pe experiment sînt utile pentru că, pe de o parte, furnizează guvernanților cunoștințe ce le permit să pună în practică tehnici eficiente de control și de gestiune și, pe de altă parte, conferă politicii lor o viziune realistă asupra socialului. Referirea la știință rămîne un auxiliar al acțiunii politice. Concepția lui Auguste Comte este mai radicală: politica pozitivă este o *artă* și o viziune asupra umanității care trebuie să înlocuiască politica și religia. J. S. Mill și Spencer rămîn niște liberali ; Comte vrea să se situeze cu mult dincolo de toate acestea...

A/ METAMORFOZELE UTILITARISMULUI : DE LA BENTHAM LA STUART MILL

În configurația gîndirii politice engleze de la sfîrșitul secolului al XVIII–lea, Jeremy **Bentham** ocupă un loc singular. El este oarecum un pod între senzualismul ce caracteriza sfîrșitul epocii luminilor și perspectivele utilitare legate de dezvoltarea lumii industriale.

Cea mai faimoasă invenție a sa în domeniul moralei este aritmetica plăcerilor : oportunitatea unei acțiuni e dată de o apreciere cantitativă, care depune într-un cont pozitiv gradul de intensitate a plăcerii ce rezultă din ea și într-un cont negativ lipsa plăcerii. O asemenea apreciere este evident fapta unui subiect capabil să-și imagineze, în funcție de experiență, afectele pe care le va obține. Totuși, în această artimetică subiectivă este introdusă dimensiunea socială. Individul, social prin natura sa, trebuie să ia în considerare și *coeficientul de instinct social*. Astfel, din aproape în aproape, se conturează o concepție a fericirii colective bazată pe integrarea fericirilor individuale înțelese ca satisfacerea nevoilor. *Introduction aux principes de morale et de législation* (1789) propune un fel de republică democratică și filantropică în interiorul căreia eficacitatea și fericirea tuturor sînt produsul unor instituții avînd ca sarcină să măsoare și să prevadă conduita fiecăruia.

Astfel, Jeremy Bentham elaborează, în cadrul unui studiu asupra instituției carcerale, o teorie generală a închisorilor în care delincventul deținut, plasat încontinuu sub privirea gardianului și supus unui dresaj corporal minuțios, va ajunge să recunoască faptul că îi este folositor să se conformeze normelor fericirii colective. Acesta e panopticul din care se inspiră Michel Foucault pentru reflecțiile sale despre „supraveghere" în formele moderne ale puterii. Astfel, a fost definită o regulă generală de guvernare a societății prin ea însăși, care, în numele utilității comune, instaurează un *control,* ce se aplică mai întîi delincvenților și se extinde apoi, pe parcursul secolului, la spitale, la campusurile militare și la instituțiile educative. Principiul fericirii pretinde o reglementare și o supraveghere universală, pe care clădirile și un urbanism bine adaptat le fac mai ușor de îndeplinit.

Liberalismul se transformă aici în contrariul său. Este exact ceea ce observa John **Stuart Mill**. Deși format în optica utilitaristă cea mai strictă, el se detașează încetul cu încetul de aceasta : el constată, pe de o parte, că societatea industrială nu-și respectă promisiunile și că legile armonizării automate ale economiei sînt eronate, și că, pe de altă parte, autoreglarea societății prin crearea de instituții în scopul normalizării fericirii se dovedește periculoasă. Deoarece crizele economice deveneau din ce în ce mai amenințătoare și mizeria în care trăiau muncitorii era tot mai copleșitoare, el contestă principiul „liberei inițiative" promovat de Richard Cobden și de școala de la Manchester. Lui îi era teamă că liberalismul politic, împins pînă la consecințele sale extreme, va duce la o tiranie a mediocrității și că o guvernare ce depinde de o societate supusă calculelor de utilitate va sfîrși prin a compromite posibilitățile libertății. El mai pledează pentru o societate în care șansele maximale să fie acordate indivizilor, oferindu-se astfel șansa formării unor noi elite.

În concepția lui, doar în aceste condiții societatea poate fi liberă și guvernarea cu adevărat liberală. În *Considérations sur le gouvernement représentatif* (1860–1861) și în *Liberté* (1859), John Stuart Mill indică hotărîrile ce trebuie luate pentru a fi înlăturat riscul unei societăți aservite propriilor norme : diseminarea instanțelor guvernamentale, mărindu-se astfel eficacitatea puterii și distincția dintre controlul deciziilor, asigurată de parlament, care reprezintă societatea, și funcția legislativă, de care trebuie să se ocupe o instanță specializată.

Dezvoltînd, la fel ca și Tocqueville, critica față de despotismul majoritar pe care-l poate genera democrația, Mill opune pericolului apatiei politice ideea caracterului pozitiv al conflictului, îndeosebi al „coliziunii opiniilor". Pentru că specia umană nu este infailibilă,

„unitatea de opinii nu este de dorit", factorul de progres fiind de fapt diversitatea. Și aceasta pentru că pe măsură ce e combătută eroarea, iese la iveală adevărul. Dar și din punctul de vedere al libertății, avînd în vedere că divergența de opinii constituie mijlocul cel mai sigur prin care individul poate să-și experimenteze propria existență rezistînd astfel conformismelor tradiției, bisericii sau statului. În opinia publică, susține Mill, e mai puțin importantă cercetarea opiniei majorității asupra condițiilor fericirii colective decît publicitatea ca procedură de dezbatere și mijloc de aranjare a proiectelor individuale în cadrul societății.

Pentru Mill este clar că medierea dintre libertate, ca o condiție a cetățeniei și libertate, ca proces, e făcută de ideea de progres. În acest caz, libertatea este semnul și totodată sensul progresului, finalitatea lui. Se pune astfel problema statutului noțiunii de progres în opera lui Mill. Este pentru el un proces care are un anumit termen sau, dimpotrivă, un fel de mișcare fără sfîrșit? Statutul dublu al libertății, dar și faptul că ea reprezintă valoarea centrală a gîndirii lui John Stuart Mill, permite elaborarea unor ipoteze. Putem crede că cel puțin în materie de politică, la fel ca și Tocqueville, Mill înțelege tendințele grave ale istoriei societăților umane. Și, din acest punct de vedere, diferența dintre versiunea lui Tocqueville despre evoluția spre egalitate ca un fapt al Providenței și cea, complet laică, a lui Mill spre progres, nu are nici o importanță. Apoi, la un alt nivel, progresul înseamnă pentru Mill, într-o manieră tangibilă, răspîndirea binefacerilor libertății la nivelul întregului corp social, prin educație în general și prin educația specială dată de participarea politică. De fapt, această alianță permite fiecăruia să dispună de cunoștințe suficiente pentru a se realiza ca om și cetățean. În timp, ar trebui să rămînă doar indivizi egali, liberi să acționeze și să gîndească, liberi să trăiască în conformitate cu propria voință. Putem să presupunem deci că, în opinia lui Mill, omul va fi în armonie cu natura sa, asumîndu-și, într-o societate liniștită, ceea ce Tocqueville numea „frămîntarea de a gîndi și suferința de a trăi".

Mill a înlocuit cuplul protecția intereselor/fericirea majorității cu cel al realizării sinelui/libertate. Fericirea materială nu este eliminată și nici măcar redusă la stricta plăcere dată de bunurile private ; e refuzată doar ficțiunea fericirii colective decretată în favoarea celei ce se naște pentru fiecare dintre noi din libertatea de a-și organiza viața proprie și de a participa în calitate de cetățean la o relație deschisă fără încetare către celălalt. De acum încolo libertatea este valoarea ultimă, afirmată de individ și de societate împotriva puterilor conformismului și ale statului, motor al unui progres ce marchează realizarea omului în

conformitate cu natura sa. Optimismul raționalist al lui Mill vede în politică un mijloc non-violent de realizare a acestui progres. Problema ce se pune e aceea de a ști dacă este suficient să luăm în considerare toate răspunsurile la toate problemele puse. Trebuie să o facem, și putem să o facem? Valoarea gîndirii lui Mill constă în faptul că el lasă cîmp liber experienței și oferă soluții pornind de la principii simple și clare... (cf. Pierre Bouretz, în *Dictionnaire des oeuvres politiques*).

În fapt, poziția lui J. S. Mill trebuie înțeleasă ca un utilitarism temperat de exigențele libertății prin elemente etice care vizează restabilirea principiilor statului de drept. Nici pozitivismul lui Auguste Comte, nici evoluționismul lui Herbert Spencer nu au aceste scrupule.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Jeremy BENTHAM (1748–1832), *Fragment sur le gouvernement* (1776).
– *Introduction aux principes de morale et de législation* (1789).
James Mill (1773–1836), *Essai sur le gouvernement* (1820).
John Stuart MILL (1806–1873), *Liberté* (1859).
– *Considérations sur le gouvernement représentatif* (1860–1861).
J.–J. Chevallier, „Le pouvoir de l'idée d'utilité chez les utilitaires anglais", in *Le pouvoir*, PUF, 1956.
M. El Shakankiri, *La philosophie juridique de Bentham*, LGDJ, 1976.
E. Halevy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol. (1900–1903), PUF, 1995.
G. Boss, *John Stuart Mill*, PUF, 1990.
C. Laval, *Jeremy Bentham*, PUF, 1994.

B/ SPIRITUL POZITIV : ȘTIINȚA DESPRE SOCIETATE CA INSTRUMENT ȘI GARANT AL PROGRESULUI ÎN ORDINEA SOCIALĂ

Cu C. H. de **Saint--Simon** (1760–1825), problema socială este la ordinea zilei. Trebuie să remediem dezordinile societății liberale și să înlocuim iluziile metafizice cu o nouă știință susceptibilă să asigure o nouă coerență unei societăți bolnave și amenințate. Revoluția franceză a fost doar o etapă a progresului, deși această etapă nu a fost lipsită de neajunsuri, căci revoluția nu ne-a transmis decît o viziune critică, incapabilă de construcție și organizare. Trebuie deci să găsim principiile care să ne ajute să depășim o asemenea situație. Elitele aflate pe posturi nu merită decît dispreț ; „Specia umană se găsește angajată în cea mai mare criză de la începuturile sale. Ce efort faceți voi pentru a soluționa această criză? Prin ce mijloace vreți să restabiliți ordinea în societatea umană? În toată Europa oamenii se măcelăresc, ce faceți voi pentru a opri acest lucru? Nimic".

Trebuie să regăsim niște principii de bază care să unească oamenii în loc să-i dezbine. Pentru Saint–Simon, soluția e dată de revoluția industrială : oamenii se asociază pentru a produce și uniunea socială se realizează în producție. Trebuie deci să organizăm societatea în așa fel, încît să creăm cele mai bune condiții pentru producție în folosul comunității și să încredințăm conducerea societății doar conducătorilor legitimi, adică producătorilor : „În epoca în care toate cunoștințele noastre particulare erau în principal conjuncturale și metafizice, era natural ca latura spirituală a societății să fie condusă de o putere teologică, din moment ce teologii erau atunci singurii metafizicieni. Dimpotrivă, acum cînd toate părțile cunoștințelor noastre au fost fondate în exclusivitate pe observații, conducerea afacerilor spirituale trebuie să fie încredințată unei capacități științifice pozitive, ea fiind superioară teologiei și metafizicii".

Cînd, în 1819, C. H. de Saint–Simon își publica faimoasa parabolă, atunci prezenta pe scurt ce însemna pentru el principiul politicii pozitive. Însuși titlul, *parabola,* pe care-l dă textului său este semnificativ pentru caracterul mistic și profetic al perspectivei deschise. E vorba doar de a face să triumfe o nouă religie. Această revoluție spirituală nu are ca scop o salvare iluzorie într-o altă lume, ci realizarea umanității prin stăpînirea completă a lumii de aici, care îi va asigura, prelungită la nesfîrșit, fericirea și virtutea...

Parabola presupune ipoteza că Franța ar pierde pe acei francezi care sînt „cu precădere producători... ; cei ce conduc lucrările cele mai

utile pentru națiune și care o fac productivă în domeniul științelor, artelor și meșteșugurilor... Franța va avea nevoie de cel puțin o întreagă generație pentru a remedia o asemenea nenorocire". Să presupunem acum că ar dispărea mai marii regatului, nobilii de rang înalt, miniștrii, mareșalii, cardinalii, bogătașii, marii proprietari : „Statul nu ar avea de suferit" (*L'organisateur,* 1819), afirma Saint–Simon.

Acest text îndeamnă la o revoluție socială care încredințează puterea de a gestiona *industriașilor,* termen ce desemnează antreprenorii, bancherii, dar și muncitorii calificați, agricultorii și meșteșugarii, și vizează eliminarea clasei politice – aristocratică și democratică – considerată inutilă. Discipolii lui Saint–Simon vor deveni mai degrabă oameni de afaceri, constructori și manageri decît oameni politici.

Și totuși, în ciuda puterii de convingere pe care o degajau lucrările lui Saint–Simon, *Système industriel* (1821–1822) și *Le Catéchisme des industriels* (1822–1823), Auguste **Comte** este cel căruia îi va reveni sarcina de a face din pozitivism o doctrină completă, ce va desemna nu numai o istorie și o topografie administrativă a lumii noi, ci și politica sa, și, fără să știe, chiar religia sa. Auguste Comte – politehnician, secretar al lui Saint–Simon, dotat cu cunoștințe enciclopedice, propagandist neobosit al *credinței în știință* – a ales ca subiect al anchetei sale Umanitatea. Admirator pasionat al progresului prin știință și prin aplicațiile sale tehnice, deci prin industrie, nu se temea de nimic mai mult decît de dezordinea și de anarhia generate de individualism și de necunoașterea scopurilor glorioase ale Omului. El și-a arogat misiunea – misiune ce-l va aduce pînă în pragul nebuniei – să realizeze unificarea proiectului uman prin învățămînt. El credea în necesitatea unei stricte diviziuni a muncii și într-o *ierarhie a competențelor* stabile :

– cei ce știu să elaboreze cunoștințele referitoare la natura fizică și natura socială,

– publiciștii difuzează și răspîndesc planurile,

– guvernanții le execută...

– masele se supun, în avantajul lor.

Pentru el, este incontestabil că evenimente ca Revoluția franceză se datorează unei pierderi a sensului sociabilității și destrăbălării indivizilor. Individualismul nu are nici o valoare în afara societății, și aceasta doar prin intermediul acelor relee indispensabile reprezentate de familie – creuzet al formării morale – și de patrie – care ne învață solidaritatea. Pînă aici politica a fost cel mai adesea o chestiune de pasiune și de interese. Trebuie să i se dea o fundamentare științifică ; sau, mai exact, să fie înlocuită cu o știință a tehnicii și a gestiunii colective. Cea mai mare noutate a epocii a fost tocmai descoperirea

Spiritului pozitiv. Auguste Comte se sprijină pe lucrările lui Sadi Carnot despre căldură (1824). Acesta anunța ansamblul legilor termodinamicii (care explică funcționarea mașinii cu aburi) fără să emită nici o ipoteză asupra *naturii* căldurii. Savantul renunță la ipotezele ce nu pot fi verificate cu privire la esența materiei, el se străduiește doar să observe și să experimenteze, putînd astfel să *prevadă* secvențele fenomenale și ameliorarea bunei-stări a omenirii prin folosirea măsurată a acestor previziuni.

Descoperirea legilor transformării căldurii în mișcare și, mai general, a gîndirii pozitiviste este, pentru Auguste Comte, evenimentul ce i-a permis să construiască o dublă filosofie a istoriei, ambele justificînd sensul Progresului :

– Filosofia istoriei științelor arată cum a reușit spiritul să elaboreze disciplinele științifice începînd cu cea mai simplă și mai abstractă: matematica, parcurgînd etapele astronomiei, fizicii și biologiei pentru a ajunge la cea mai complexă și cea mai completă : sociologia (Auguste Comte a fost cel ce a inventat acest cuvînt).

– Filosofia istoriei spiritului are o funcție explicativă : înainte de a accede la *epoca pozitivă,* spiritul a vrut să explice realitatea prin acțiunea unor individualități (*epoca teologică* cu cele trei momente ale sale : fetișismul, politeismul, monoteismul), apoi prin cea a unor entități abstracte *(epoca metafizică).* Epoca pozitivă îndepărtează inutila întrebare : de ce? Și, deodată, teologia și metafizica mor din lipsă de resurse. Astfel, sarcina răspîndirii cunoștințelor și a întăririi coeziunii sociale este îndeplinită de publiciști și propagandiști ai spiritului pozitiv și ai religiei umanității, ce o însoțește.

Puterea trebuie să aparțină savanților, stăpînii deciziilor fundamentale. Doar ei dețin mijloacele, datorită sociologiei în special, de a cunoaște statica și dinamica socială, de a impune fericirea și virtutea cu ajutorul ordinii și al progresului. Neînțeleși, persecutați de putere, ei sînt niște profeți neinspirați. Comte a crezut un moment că cel de-al Doilea Imperiu îi va realiza planurile. Deși dezamăgit ca persoană, el a avut totuși o influență puternică (mai ales în America Latină). Religia pozitivistă are și astăzi adepți. Dar, într-un plan mai adînc, filosofia istoriei comtiste constituie deseori fundalul ideologiei științei contemporane. Și chiar dacă renunță la simplificările și judecățile sale morale, e menținută semnificația sa principală : ideea unui progres global al omenirii (de la epoca teologică spre epoca pozitivă trecînd prin epoca metafizică), al cărui instrument actual este știința ca expresie majoră a puterii omenirii.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Claude–Henri de Saint-Simon (1760–1825), *Morceaux choisis de Saint–Simon*, par C. Bouglé, Alcan, 1925.
S. Charlety, *Histoire du saint–simonisme*, Alcan, 1931.
Auguste COMTE (1798–1857), *Cours de philosophie positive* (1830–1842), 6 vol. – *Système de politique positive* (1851–1854), 4 vol., extraits, Aubier, 1943.
H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte, et la formation du positivisme*, Vrin, 1933–1941, 3 vol.
P. Arnaud, *Politique d'Auguste Comte*, textes choisis, A. Colin, coll. „U", 1965.
R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967.
P. Bouretz, „D'Auguste Comte au positivisme républicain", în P. Ory, *Nouvelle Histoire des idées politiques*, Hachette, 1987.
J. Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, PUF, 1996.
E. Durkheim, *Le socialisme : sa définition, ses débuts, la doctrine saint–simonienne* (1928), PUF, 1992.

C/ DOGMATICA EVOLUȚIONISTĂ : SISTEMUL LUI HERBERT SPENCER

Din 1860, **Spencer** s-a hotărît să construiască o doctrină de ansamblu care să redea transformarea progresivă și, de aici, viitorul societăților. În *Système de philosophie synthétique*, bazîndu-se pe o concepție asupra activității științifice foarte apropiată de cea a lui Comte și împrumutînd de la biologia acelor vremuri concepția sa evoluționistă, el analizează realitatea socială ca pe un organism ce se dezvoltă în funcție de determinările sale interne, ele însele legate de principiul adaptării. Acest fel de adaptare spontană aduce după sine dispariția organelor inutile și dezvoltarea și întărirea celorlalte. Dintr-o asemenea perspectivă, filosoful deduce sensul general al evoluției umane : aceasta pleacă de la *o stare de omogenitate relativ nedefinită și incoerentă și ajunge la o stare de heterogenitate relativ definită și coerentă.*

Avîntul contemporan al organizării industriale i se pare o caracteristică a acestui proces ce generează societăți ale căror elemente sînt din ce în ce mai diferite, a căror organizare e din ce în ce mai coerentă și a căror putere, din această cauză, nu încetează să crească. Susținător al industriei, Spencer este și apărătorul celui mai pur liberalism : atunci

cînd în epoca victoriană se intensifică intervenția statului în pas cu creșterea imperiului, el apără cu vigoare libera inițiativă și inițiativa privată, denunță tendința puterii de a legifera încontinuu, argumentînd că guvernul are doar prerogative administrative. În *L'individu contre l'état* (1884), el face apologia inginerului și a antreprenorului, mergînd pînă la a cere desființarea unor ministere (cele ce se ocupă de agricultură, de comerț și de industrie) și limitarea puterilor Parlamentului.

Evoluționismul spencerian a primit între timp întăriri de la revoluția făcută de **Darwin** (*Originea speciilor* datează din 1867). Din acel moment Spencer s-a orientat, în *Principes de sociologie et de morale* (1876–1896) și *Principes de l'éthique* (1892–1893), spre o concepție în care principiul darwinian – în special cel al „luptei pentru viață" – înlocuiește ideea de spontaneitate internă. Astfel, liberalismul, nemaiputîndu-se baza pe noțiunea de armonie, așa cum a conceput-o Adam Smith, a găsit argumente într-o doctrină științifică pentru care violența este naturală ; în același timp, socialismul lui Marx și Engels (care își proclamau admirația pentru Darwin) caută în noua teorie a evoluției o confirmare a temeiurilor analizelor lor socio–istorice.

De la Saint–Simon la Spencer, pozitivismul și utilitarismul, care promovează un anumit mod de a înțelege știința – concepută mai puțin ca o cunoștință cît ca un instrument neutru de dominare a naturii – și a societății, interpretată mai ales ca societate industrială –, conduc la perspective politice total diferite : de la integrarea totală a individului în colectivitate, după concepția lui Comte, la exaltarea independenței sale (în cadrul statului), după John Mill și Spencer. Ambele au însă în comun ideea enunțată de Saint–Simon: acum, că s-au impus știința și industria, revoluțiile politice sînt inutile și periculoase : trebuie organizată societatea – și minimalizată problema politică.

Utilitarismul, așa cum apare el de exemplu în opera lui Henry **Sidgwick,** este o filosofie ce demonstrează că exagerarea utilității sociale se supune unui principiu de raționalitate. Sidgwick consideră că plăcerea ca stare a conștiinței este singurul bun al indivizilor. Din moment ce ea e dotată cu proprietăți aditive, pot fi formulate două teorii ale maximizării. Prima este principiul prudenței la individul rațional : „O simplă diferență de prioritate sau de posteritate în timp nu constituie o bază rațională pentru a da mai multă greutate unui moment sau altuia". Cel de-al doilea principiu este cel al bunăvoinței universale : „Ca ființă rațională, eu trebuie să realizez bunăstarea generală [...] și nu o parte specifică a acesteia". Din punctul de vedere care ne interesează, se vede clar în ce mod această mecanică a maximizării poate legitima ideea unui stat imparțial (adoptînd ceea ce Sidgwik numește „punctul de vedere al universului"), însărcinat să o ghideze în mod eficient.

INDICAŢII BIBLIOGRAFICE

Herbert SPENCER (1820–1903), *Statique sociale,* 1851.
– *Principes de sociologie et de morale,* 1876–1896.
– *L'individu contre l'État,* 1884.
Patrick Tort, *Autobiographie Spencer et le système des sciences : naissance de l'évolutionnisme libéral,* PUF, 1987.
Charles Darwin, *L'origine des espèces* (1867), La Découverte, 1985.
P. Tort éd., *Darwinisme et société,* PUF, 1992.
P. Tort (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution,* PUF, 1996.

2/ Marxismul lui Karl Marx şi F. Engels

Tema, împrumutată de Lenin de la Friedrich Engels, conform căreia gîndirea lui Marx are trei surse : *filosofia germană, economia politică engleză şi socialismul francez,* nu este falsă, cu condiţia să nu conchidem, aşa cum face Lenin, că această gîndire, fiind o chintesenţă a acestor trei elemente, a fost integrată într-un ansamblu coerent. Căci ceea ce frapează la miile de pagini redactate de Karl **Marx** (1818–1883) şi Friedrich **Engels** (1820–1895) este atît diversitatea temelor tratate, a nivelului intervenţiei şi a tehnicilor argumentării, cît şi echivocul profund al proiectului de ansamblu, din moment ce este vorba cînd de elaborarea unei noi concepţii globale asupra lumii, a societăţii şi a omului, cînd, ceva mai modest, de a contribui, prin cercetările teoretice, la lupta revoluţionară a mişcării muncitoreşti.

S-a încercat de nenumărate ori unificarea acestor texte şi a acestui proiect fie sub semnul ontologiei ştiinţifice (ortodoxia stalinistă, după Engels însuşi), fie al moralei (Maximilien Rubel), fie al economiei politice (Karl Kautsky), fie al ştiinţei despre societate (Antonio Gramsci), fie al teoriei cunoaşterii (Henri Lefebvre), fie al istoriei (Louis Althusser) ; s-a încercat introducerea unei „periodizări" între un Marx tînăr – pentru unii, filosof, democrat şi dialectician deschis, pentru alţii romantic, incert şi nu încă „marxist" – şi un Marx adult – pentru unii, economist, pozitivist şi deja dogmatic, pentru alţii, stăpîn pe instrumentul său dialectic. Aceste tentative nu pot fi judecate decît în funcţie de proiectul propriu ce le animă, de epoca lor şi de circumstanţele politice. Dar în faţa acestora

rezistă diversitatea și complexitatea textelor. Să le admitem deci ca ipoteze și să încercăm să degajăm din analiza lor temele principale ale gîndirii lui Marx și Engels, indiferent dacă ele sînt sau nu un sistem și să evităm să-l limităm pe Marx la marxism.

A/ DE LA CRITICA STATULUI BURGHEZ LA DEFINIREA PUNCTULUI DE VEDERE MATERIALIST

Atunci cînd, în 1840, Friedrich Wilhelm IV urcă pe tronul Prusiei, sînt alungați din universitate ultimii discipoli liberali ai lui Hegel. Grupat în jurul unor reviste efemere, tracasat de cenzură, se formează un curent – zis „hegelian de dreapta" – care reunește, în jurul temei regenerării Germaniei prin aplicarea principiilor politicii lui Hegel, personalități foarte diferite, cum ar fi frații Bauer, Ruge, Bakunin, Stirner, Herzen. Printre ei se găsea și Marx, venit să-și susțină teza consacrată lui Democrit și Epicur. Totuși, el se satură repede de această agitație strălucitoare dar fără baze reale ; și, din moment ce obiectivul opozanților e acela de a realiza statul așa cum l-a conceput Hegel, el decide să recitească și să analizeze din nou *Filosofia dreptului*. Rezultatul este un text neterminat, viguros și critic, el fiind prima etapă în constituirea gîndirii lui Marx, *Contribuție la filosofia dreptului a lui Hegel* (1843).

Întemeind statul–funcționar ca instanță supremă de decizie și ca rațiune a faptelor, interpretînd societatea civilă ca un teren al luptei pentru profit și prezentînd proprietatea și munca drept niște date ineluctabile ale procesului istoric, promițînd în viitor satisfacția universală ca rezultat al „mondializării" statului astfel conceput, Hegel nu face decît să transpună în plan real starea de fapt, cea a societății în care minoritatea populației, burghezia industrială și comercială și proprietarii funciari, au pus mîna pe puterea statală pentru a-și menține exploatarea economică și dominația politică. El „a uitat" că păturile politice conducătoare, atît în Prusia cît și în Franța și Regatul Unit, departe de a fi separate de societatea civilă, ocupă un loc preponderent și că deciziile lor, luate în mod fals în interesul societății, servesc la întărirea puterii lor. Din această cauză el nu a văzut că dinamica societății civile, așa cum a conceput-o, îi condamnă pe industriași și pe proprietarii funciari să caute profitul maximal și astfel să exercite o violență crescîndă asupra muncitorilor de la orașe și de la sate. Hegel a crezut că poate rezolva contradicțiile societății civile prin existența „corporațiilor", dar acestea vor intra în conflict.

Realismul lui Hegel îl determină să prezinte ca necesitate ideatică ceea ce nu este decît un moment al istoriei și să o oprească pe aceasta la stadiul dominației burgheze. De aici, tînărul Marx trage o concluzie metodologică decisivă. Dacă hegelianismul nu a reușit să vadă clar societatea modernă, este pentru că el nu a ținut cont de dinamica ei. În această privință, ceea ce se întîmplă în societatea civilă, adică în viața economică, este fundamental. În timp ce pentru Hegel statul reprezintă o condiție a societății civile, reglată de „poliție" și corporații, pentru Marx societatea civilă este infrastructura economică pe care e edificat statul, dreptul, ideologia etc. În această privință, *L'idéologie allemande* și *Thèses sur Feuerbach* (1845–1846) marchează un nou progres: putem defini omul în multe feluri – prin religie, conștiință, limbaj... –, dar ceea ce îl caracterizează e faptul că el este singurul animal care-și produce și-și reproduce condițiile de existență și își făurește, din punct de vedere material, lumea *proprie* pornind de la un dat natural. Acest lucru a fost bine înțeles de filosoful german Ludwig Feuerbach (1804–1872) atunci cînd, mai ales în *Esența creștinismului* (1840), a arătat că universul religios nu este altceva decît transpunerea imaginară a universului profan și că aici conflictele terestre ce dezbină societățile reale sînt reglate.

Dar el nu a știut să meargă destul de departe : nu numai că religia, filosofia, teoriile politice, ideologia în general, sînt, *prin forma lor,* mijloace ideale de a rezolva *în mod ideal* contradicțiile terestre, ci ele sînt, *în conținutul lor,* produsele acestor contradicții. Ele corespund acestora. De aceea, atunci cînd dorim să înțelegem o anumită societate și transformările ce au loc în interiorul ei, trebuie să analizăm condițiile materiale existente, raporturile economice, dominația socio-politică exercitată și mecanismele pe care le folosește. Doar într-un asemenea context va apărea clar semnificația ideilor. Acestea nu sînt doar expresia inteligenței speculative: ele sînt și luări de poziție legate de practicile sociale.

Vom reveni asupra interpretărilor prilejuite de enunțurile lui Marx. Este important să subliniem că afirmația materialistă nu are *deloc un caracter doctrinar* dogmatic : Marx va manifesta o mare neîncredere față de sistemele speculative ce disertează asupra Ființei, a lui Dumnezeu (doar ca să-i nege existența), sau asupra Persoanei. Ceea ce îl interesează este destinul omului în societate și șansele sale de libertate și de dezvoltare. Pentru Marx, poziția materialistă nu consta în a face declarații abstracte – de genul celor făcute de Engels, în 1886, în acea carte mediocră intitulată *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filosofiei clasice în Germania,* sau de Lenin, în 1908, în *Materialism și empiriocriticism* –, ci

în a lua în considerare în primul rînd practicile sociale și raporturile sociale în materialitatea lor, ca elemente ce produc existența social–istorică, specifică fiecărei societăți într-o epocă dată.

Pentru a încheia acest subiect, trebuie să precizăm că nici un text al lui Marx nu expune o doctrină filosofică materialistă, și chiar dacă nu l-a dezaprobat pe Engels atunci cînd a scris *Dialectica naturii* (1873–1883), nu a fost niciodată preocupat de probleme de ontologie generală și că sistemul global al Ființei, al Gîndirii, al Naturii, al Istoriei, al Artei și al Omului, cunoscut sub numele de *materialism dialectic,* îi este *posterior*. Acesta va cunoaște forma sa cea mai rigidă la Stalin și la Mao Zedong.

Importanța conferită de Marx dinamicii materiale a societăților, legată de voința de a depăși teoriile abstracte despre stat, îl antrenează în două direcții : pe de o parte, el se informează asupra situației proletariatului de la orașe și sate și asupra luptei pe care o duc aceștia pentru a combate mizeria și asuprirea, și, pe de altă parte, el se străduiește să pună în evidență mecanismele economice care guvernează societatea actuală și care stau la originea crizelor și a conflictelor ce o zguduie. În privința acestor două puncte de vedere, întîlnirea cu Engels, de formație industriaș, și lectura cărții sale intitulată *Situația claselor muncitoare în Anglia* (1845) au fost capitale.

B/ DE LA "BIROURILE DE CORESPONDENȚĂ COMUNISTE" LA CRITICA ECONOMIEI POLITICE

Din 1846, Marx și Engels intră în contact cu mișcările revoluționare pariziene : ei sînt dezamăgiți de intelectuali și interesați de formațiunile muncitorești care erau în curs de constituire. Decid să deschidă la Bruxelles un centru – „birourile de corespondență comunistă" – avînd rolul să pună în legătură diferite grupuri europene, să ajute la emanciparea proletariatului și să transmită muncitorilor informații asupra luptelor ce se dădeau în diferite țări. Ei au ajuns la concluzia că muncitorimea, *clasa muncitoare,* este vîrful de lance al revoluției devenită indispensabilă datorită incapacității burgheziei de a stăpîni forțele tehnologice și sociale pe care ea însăși le-a pus în mișcare.

Dar, în același timp, din ezitările și din eșecurile mișcării sindicale engleze *(trade–unionismul)* și din divizarea grupurilor de revoluționari din Europa continentală, ei trag concluzia că e necesară elaborarea unei *teorii generale a revoluției* bazată pe analiza situației economico–politice. Pentru a-și mări audiența, ei aderă la *Liga celor drepți,* asociație ce regrupa, la Londra, exilații politici și muncitorii germani din Europa

occidentală. În 1847, aceasta decide să-și radicalizeze acțiunea și să organizeze două congrese succesive în scopul creării *Ligii comuniste* care să reunească toate forțele Europei decise să pună capăt exploatării burgheze, să militeze pentru o revoluție democratică și pentru abolirea proprietății private. Sloganul *Ligii celor drepți* : „Toți oamenii sînt frați" este înlocuit cu „Proletari din toate țările, uniți-vă". Marx și Engels primesc sarcina, din partea Ligii, să elaboreze, pornind de la textele și discuțiile emanate din congres, un manifest, pe care îl vor publica în 1848 (înainte de izbucnirea revoluției) sub titlul *Manifestul partidului comunist*. Textul e un compromis între diferitele tendințe manifestate aici. Acest lucru nu este însă valabil și pentru primele două părți ale acestuia ; ele sînt expresia clară a gîndirii lor sociale și politice. Regăsim aici tema luptei de clasă și cea a misiunii proletariatului și sînt precizate noțiunile constitutive ale *materialismului istoric.*

Tot aici se va manifesta și ambiguitatea ce va plana pînă la capăt asupra a ceea ce este deja marxismul lui Marx și Engels. Un exemplu ne poate da măsura acestei ambiguități. După o scurtă introducere, în *Manifest* se afirmă : „Istoria întregii societăți pînă în zilele noastre este istoria luptei dintre clase". Enunțul poate fi înțeles în două feluri :

– lupta de clasă este motorul istoriei, principiul care explică devenirea societăților ;

– analiza prezentului european și examinarea trecutului altor tipuri de societăți permit afirmația că lupta ce opune opresori și opresați este conceptul cheie grație căruia putem face să fie inteligibil prezentul și trecutul și că, în consecință, e legitimă abordarea studiului întregii societăți și a întregii configurații de evenimente din acest punct de vedere, pentru a putea afla *dacă* și *cum* a acționat lupta de clasă.

• *La o primă lectură,* materialismul istoric reprezintă aplicația tehnică a unei *filosofii a istoriei* presupusă de aceeași natură cu cea dezvoltată odinioară de Bossuet în al său *Discurs asupra istoriei universale* și, mai recent, de Hegel. Modul de explicare e diferit, dar concepția de ansamblu este aceeași : există *o* devenire a *unei* umanități ce trece prin etape succesive ; devenirea are *un* sens și fiecare etapă este un moment de progres care trebuie să conducă spre un țel al istoriei ; fiecare din aceste momente e marcat prin acțiunea unei clase progresiste sau revoluționare care, pentru un anumit timp, constituie *subiectul* istoriei.

Această perspectivă, dezvoltată ulterior pe larg de Engels, a fost expusă de Marx în *Introducerea* la *Contribuții la critica economiei politice* (1859). Ea a acreditat într-un fel ideea că materialismul lui Marx este o *doctrină* și a legitimat diverse dogmatici dezvoltate în secolul al XX–lea sub numele de marxism.

Ea consideră că fiecare societate este formată pe o bază (sau infrastructură) economică, al cărei element motor constituie dinamica *forțelor productive* ce determină *raporturile sociale,* „raporturi determinate, necesare, independente de voința lor"[1] – acest ansamblu definind *modul de producție.* Fiecărei epoci îi corespunde un anumit mod de producție dominant (comunism primitiv, sclavagism, feudalism, capitalism, comunism). Pe această bază „se înalță" un edificiu juridic și politic cărora le corespund forme specifice de conștiință socială. Modurile de producție domină în general dezvoltarea vieții sociale, politice și intelectuale :

> „Nu conștiința oamenilor determină existența lor, ci dimpotrivă, existența socială este cea care determină conștiința lor" *(Ibid.)*

Criza ce anunță revoluția apare atunci cînd raporturile sociale (și formele juridice și politice care le corespund) devin o piedică în calea dezvoltării forțelor productive. Istoria va putea să consemneze „cu rigoarea științelor naturale" enorma răsturnare ce se va petrece în baza materială ; ea va repera de asemenea efectul acesteia asupra *suprastructurilor* ideologice : „Oamenii devin conștienți de conflict (cel dintre forțele productive și raporturile de producție) și îl duc pînă la capăt". Transformarea revoluționară – adică schimbarea modurilor de producție și efectele ei politice – nu are loc

> „înainte ca raporturile superioare de producție să fie instituite și înainte de apariția condițiilor materiale necesare existenței chiar în interiorul vechii societăți. De aceea omenirea nu își propune niciodată decît sarcini pe care le poate îndeplini." *(Ibid.*, p. 273).

Deci, întocmai ca la Sfîntul Augustin și la Hegel, există un curs al istoriei, cu etapele sale dramatice, cu conflictele ei, cu un subiect, care trebuie să aibă o soluție – un fel de final care să fie în același timp o împlinire. Momentelor de plenitudine, după Sfîntul Augustin – reîntruparea corpurilor – și după Hegel – reconcilierea definitivă în interiorul unui stat mondial – le corespund, în filosofia materialistă, societatea comunistă total transparentă, fără clase și fără stat, în care fiecare va avea în „funcție de necesități". Astăzi, în acest mijloc de secol al XIX–lea, după ce a parcurs modurile de producție sclavagist și feudal, partea cea mai avansată a omenirii, Europa occidentală, începe să simtă efectele crizei produse de incapacitatea societății civile burgheze de a stăpîni forțele tehnice, economice și sociale pe care le-a pus în mișcare.

[1] *Critique de l'Économie politique* (1859), în *Oeuvres de Marx,* Gallimard, t. I. p. 271.

Așa cum se subliniază în *Manifest,* capitalismul este primul mod de producție care a provocat simplificarea luptei de clasă : burghezia și proletariatul se confruntă direct și cinic. Exploatarea extremă primește replica unei clase ce devine din ce în ce mai conștientă de cauzele mizeriei sale și de obiectivele pe care trebuie să le vizeze puterea ei : abolirea societății împărțite în clase. Burghezia capitalistă, care a fost un actor al istoriei și totodată clasă revoluționară, și-a creat propriul gropar : muncitorimea proletară, forța avansată a tuturor exploataților, mica țărănime, salariații din toate domeniile, o *clasă radicală* deci, subiectul ultim, care desăvîrșește istoria, de vreme ce nu poate „să se emancipeze fără a emancipa întreaga omenire".

Concepția este grandioasă. Ea exercită seducții demne de viziunile totalizante. Totuși, se pare că Marx a observat că ea comportă un anumit schematism atunci cînd a încercat să stabilească secvențe istorice precise : el a mai văzut că noțiunea „determinare" nu este clară, din moment ce, luată în sens strict, ea ar însemna anihilarea rolului oamenilor ca *agenți* istorici. De aceea, el a adoptat o poziție metodologică mult mai nuanțată în lucrările sale istorice, precizată în *Introduction générale à la Critique de l'Économie politique* (1857) (§ 3, în *Oeuvres de Marx,* La Pléiade, t. I. pp. 254–263) cu privire la economia politică.

• Vom evoca mai departe *cea de-a doua ipoteză de lectură.* În această optică, ceea ce i se oferă cercetătorului este *concretul real,* un ansamblu complex de fapte și evenimente. Munca de cercetare nu constă doar în degajarea unei reprezentări abstracte care să descrie și să schematizeze acest ansamblu. Este necesar, dimpotrivă, ca el să fie analizat, trebuie văzut de la ce concepte pornește pentru a ajunge treptat la conceptele cele mai subtile, mai precise, pînă cînd va fi posibilă construirea unei *gîndiri concrete,* a unui sistem complex de concepte. Grație acestui sistem, putem reveni la elementele inițiale și putem măsura efectele de inteligibilitate pe care le-a produs. Din acest moment, lupta de clasă, modul de producție, forțele productive, clasele sociale nu mai sînt realități care produc o cauzalitate, ci concepte cu ajutorul cărora ajungem să înțelegem, să explicăm ceea ce se întîmplă în concretul real.

Acesta, care „și înainte și după, subzistă prin propria-i autonomie în afara spiritului", este produsul multiform al acțiunii agenților ce creează, pornind de la datul inițial o lume a lor ; ea este rezultatul mereu schimbător al faptelor ce acționează și reacționează unele asupra celorlalte ; ele sînt tot atîtea voințe singulare ce vizează finalități singulare. Sarcina cunoașterii e aceea de a făuri instrumentele ideatice care să ne permită să înțelegem de ce unele din aceste voințe se coalizează din punct de vedere material, produc în comun enunțuri care sînt folosite

drept justificare sau drept programe de acțiune, operînd astfel o transformare reală ce răstoarnă concretul real. Nu entitatea *burghezie* a produs – prin ce cauzalitate misterioasă? – *modul de producție capitalist* (și nici invers), ci oameni și grupuri – provenite din medii diferite, dispunînd de resurse financiare acumulate în moduri diferite (și reperabile) și urmărind profitul comercial maxim –, care au construit fabrici unde au fost înregimentați săracii din orașe și țăranii alungați de la sate, realizînd circuite de vînzări fructuoase (cf., K. Marx, livre I, VIIIe section).

În textele lui Marx și Engels, cele două concepții, cea care provine din filosofia istoriei și care conduce spre o eschatologie și spre o viziune necesitaristă asupra devenirii, și cea care consideră fundamentală analiza condițiilor materiale ale existenței într-o societate dată și insistă asupra puterii creatoare a agenților istorici, coexistă. Ambele acționează, în pofida contradicțiilor intrinsece, în cercetările asupra mecanismelor economice ce guvernează societatea modernă căreia i se va consacra Marx de acum înainte.

C/ CRITICA ECONOMIEI POLITICE : CAPITALUL CA BAZĂ A SOCIETĂȚII BURGHEZE

Perceperea corectă a luptelor politice la începutul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX–lea – aceasta fiind singura capabilă să permită mișcării muncitorești să-și radicalizeze lupta – presupune cunoașterea riguroasă a sistemului capitalist și a principiilor sale de funcționare. Or, în secolul al XVIII–lea a apărut o știință care și-a propus ca obiect o astfel de cunoaștere : economia politică. Pătrunzînd mai în profunzime decît economia zisă vulgară, care se mulțumea să descrie aparențele, ea și-a pus întrebări *esențiale,* și mai ales una decisivă : în ce constă valoarea mărfurilor? S-a înțeles astfel că în afară de „legea ofertei și a cererii", trebuie să se facă referiri și la activitatea muncitorului care este încorporată în valoarea mărfii. Mai trebuia înțeles și faptul că într-o epocă dată și la un anumit nivel de civilizație tehnică, putem măsura cantitatea medie de muncă socială necesară producerii unei mărfi anume. S-a mai observat că această muncă este ea însăși o marfă, o realitate ce se cumpără. Valoarea ei va fi deci măsurată în funcție de cantitatea de subzistență necesară pentru întreținerea muncitorului, pentru recuperarea forței de muncă, va constata Marx.

Economia politică clasică a descris exact sistemul capitalist în ansamblul său : proprietarul își utilizează capitalul pentru a extrage din natură materiile prime, construiește o fabrică în care funcționează

mașini, plătește muncitorilor prețul potrivit cu munca depusă ; este deci un ansamblu de operații datorită cărora proprietarul scoate pe piață bunuri de care profită toți, inclusiv muncitorii, și cîștigă din vînzarea acestor bunuri beneficii care sînt, într-o oarecare măsură, o recompensă pentru acțiunea sa și pentru riscurile pe care le implică aceasta. Se ridică totuși o problemă ce nu a fost abordată : cum se face că un sistem atît de echilibrat în aparență, produce *crize* din ce în ce mai violente? Crize interne apărute, de exemplu, din cauza supraproducției anumitor bunuri sau din jocul nemilos al concurenței, crize externe, de asemenea și mai ales, provenind din faptul că ordinea industrială, oricum am face, este constrînsă să înregimenteze muncitorii, să le impună condiții de viață inumane, să lase să crească armata de șomeri și să provoace astfel revolta proletarilor...

Practicile capitaliste, prin efectele produse, dezmint teoria care ilustrează funcționarea lor. La fel cum practicile guvernamentale au făcut indispensabilă critica la adresa concepției hegeliene despre stat, care este o teorie riguroasă, tot așa trebuie întreprinsă *critica economiei politice,* o critică completă a capitalismului. Căci nu este vorba doar de a denunța, din punct de vedere moral, nedreptatea acestui sistem, sau, constatînd nedreptatea, de a organiza comploturi destinate răsturnării sale. El este prea puternic, el „merge" prea bine, în pofida crizelor și datorită lor, pentru a-l putea distruge fără a-i cunoaște mecanismele care explică și reușita sa și violența deschisă sau mocnită pe care e constrîns să o întrețină și fără a stabili astfel o strategie capabilă să mobilizeze masele de exploatați. Deci, pentru Marx, critica față de economia politică constituie o armă împotriva puterii burgheze, care trebuie să vină în întîmpinarea luptei muncitorilor.

În ce consta insuficiența teoretică a concepției elaborate de Adam Smith? El a lăsat fără răspuns *enigma profitului.* Pentru a rezolva această problemă nu trebuie decît să reluăm analiza făcută de economia politică clasică dintr-un punct de vedere istoric. Asupra acestui lucru se concentrează, începînd din 1857, Marx[1]. Zece ani mai tîrziu apare *Capitalul,* avînd ca subtitlu *Critica economiei politice*[2].

Din aceste texte ce abundă în reflecții inegalabile asupra problemelor economice, le vom reține doar pe cele ce evidențiază

[1] În urma acestor cercetări a rămas un manuscris prețios publicat în 1939 sub titlul *Grundrisse des Kritik der politische Oekonomie,* trad. în franceză sub titlul *Fondements de la Critique de l'Economie politique,* Paris, Anthropos, 1967–1968, și *Oeuvres* de Marx, t. II, Gallimard.

[2] La moartea sa, Marx lasă manuscrisele capitolelor II și III : ele vor fi publicate de Engels în 1885 și în 1894. Capitolul al IV-lea va fi publicat în 1894 de K. KAUTSKY.

concepțiile politice ale lui Marx. Să luăm mai întîi teoria civilizației comerciale care figurează în Secțiunea I din *Capitalul*. Munca socială are ca scop final producția de bunuri : acestea se caracterizează prin faptul că posedă o *valoare de întrebuințare* ce ține de proprietățile lor empirice. Din momentul în care într-o societate sînt operate schimburi de bunuri, apare un termen abstract – comun celor două realități ce sînt schimbate – în funcție de care *acestei* cantități de țesături îi corespunde *această* cantitate de grîne : termenul dă măsura *valorii de schimb* : Moneda, din momentul cînd a fost introdusă în circuit, a constituit *echivalentul general* grație căruia se generalizează schimbul de mărfuri. Civilizația comercială poate fi definită ca fiind acea civilizație în care moneda devine termenul principal al schimbului : nu ciclul *marfă–bani–marfă*, ci *bani–marfă–bani*, în care cea de-a doua cantitate de bani e superioară celei dintîi.

Civilizația capitalistă se caracterizează prin aceea că împinge pînă la paroxism societatea comercială și organizează întreaga viață socială în jurul principiului producției de mărfuri al cărei schimb – înțeles în această manieră – produce întotdeauna mai mulți bani. Banii acumulați în *capital* permit această extindere paroxistică : extracția înverșunată de materii prime, construirea instrumentelor de producție din ce în ce mai perfecționate, mobilizarea din ce în ce mai largă a maselor muncitorești înregimentate în producție, „mondializarea" cîmpului de acțiune a capitalului. Și totul în scopul măririi acestuia din urmă : în această societate, în final, totul se reduce la bani – profituri (sub dubla formă a beneficiului industrial și comercial și a rentei funciare) și salarii.

Rămîne totuși o enigmă : de ce cea de-a doua cantitate de bani este mai mare decît prima? Priceperea vînzătorului sau fluctuațiile de prețuri nu pot explica un fenomen atît de masiv precum acumularea de capital. Trebuie deci examinată mai îndeaproape teoria clasică a salariului ; Adam Smith a înțeles foarte bine că munca e o marfă care se cumpără : salariul pentru o zi de muncă este echivalent cu marfa de care are nevoie muncitorul pentru a-și reface forța de muncă și pentru a-și hrăni familia. Dar el nu a văzut că pentru ziua de muncă efectuată, doar o parte a muncii depuse este plătită și că restul, care produce și el valoare, e „dat" capitalistului de către muncitor.

Partea de muncă neplătită este denumită de Marx *supra–muncă* ; *plusvaloarea* e cantitatea de valoare extorcată, iar *profitul* este beneficiul pe care îl au proprietarii mijloacelor de producție în urma acestei extorsiuni. Pornind de la această analiză esențială, în *Grundrisse* și în cele trei cărți ale *Capitalului*, Marx dezvoltă teoria mecanismelor capitalismului și a crizelor sale. Din punct de vedere politic, se desprinde

o învățătură decisivă : lupta clasei muncitoare nu poate avea alt obiectiv decît suprimarea acestei extorsiuni și instituirea unei societăți în care producătorii să fie stăpîni pe producția lor și să poată să-și organizeze munca în așa fel încît scopul final al muncii să nu fie schimbul, ci *folosirea,* plăcerea empirică.

D/ DE LA „MANIFESTUL PARTIDULUI COMUNIST" LA ÎNFIINȚAREA, APOI LA DISTRUGEREA ASOCIAȚIEI INTERNAȚIONALE A MUNCITORILOR

Marx și-a imaginat că, tradus în principalele limbi europene, *Capitalul* ar putea să fie distribuit sub formă de fascicule clasei muncitoare. Pe toată durata elaborării criticii economiei politice, el a desfășurat împreună cu Engels o activitate militantă foarte hotărîtă. După dizolvarea *Ligii comuniștilor* în 1852, ca o urmare a eșecului revoluțiilor de la 1848, amîndoi s-au străduit să reunească forțele sociale hotărîte să realizeze programul revoluționar de emancipare a omenirii prin instaurarea comunismului și să precizeze strategia și tactica acestei mișcări. Texte ca *Luptele de clasă din Franța (1848–1850),* apărut în 1850, și *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte,* din 1852, scot în evidență faptul că dacă, din punct de vedere economic, modul de producție capitalist este divizat în două clase : proprietarii mijloacelor de producție și muncitorii liberi să-și vîndă forța de muncă, din punct de vedere politic situația este mult mai complexă, deoarece intervin diferențieri și captații datorate unor interese pe termen scurt sau mediu, fixațiilor ideologice și prezenței mai multor moduri de producție în sînul aceleiași societăți. Ei subliniază de asemenea că, în privința luptelor politice, influența „în ultimă instanță" a economicului este mai degrabă un *orizont* în interiorul căruia acționează liber voința agenților sociali decît o realitate ce-și exercită eficacitatea, chiar într-o perspectivă mai îndepărtată.

Mai trebuie remarcată și o altă trăsătură : în corespondență, întîlniri, articole, lucrări polemice, Marx și Engels, în ciuda planului lor de „reunificare", dau dovadă de o intransigență teoretică atît de accentuată încît reușesc să îndepărteze cu o simplă trăsătură de pană, rapidă și simplificatoare, teoriile celor ce participă la lupta împotriva nedreptății și mizeriei : sînt condamnați fără drept de apel sindicalismul englez, considerat incapabil să depășească anumite perspective reformiste, blanchismul, acuzat că subscrie unui comunism „abstract" și că ar confunda acțiunea revoluționară cu complotul, Pierre Joseph Proudhon (cf. la p. 142), etichetat de cei doi drept un mic burghez ce

ezită neîncetat între teză și antiteză și mai mult metafizician decît economist etc. Ei acreditează ideea, ce persistă și astăzi și despre care se poate afirma că e cel puțin lipsită de nuanțări, că tot ceea ce nu este în conformitate cu concepțiile lor, considerate științifice, se situează în domeniul aproximației și al utopiei, chiar dacă de exemplu descrierile lui Proudhon sînt, așa cum remarca sociologul J.-Cl. Passeron, mai aproape de devenirea reală a societăților.

Această atitudine se accentuează și se traduce prin practici de excludere cînd, în 1864, a fost fondată, la inițiativa lor, *Asociația internațională a muncitorilor* (AIM). Evident că, la fel ca *Liga comuniștilor,* această asociație nu este un partid nici în sensul de facțiune a clasei politice pe care îl are termenul în regimurile burgheze ale epocii, nici în sensul pe care i l-a dat mai tîrziu de Lenin. E vorba de o adunare de indivizi și de grupuri disparate, reunite în jurul unui obiectiv general. Totuși, congresele au prilejuit nenumărate lupte pentru putere, în cadrul cărora manevrele de ansamblu au jucat un rol important. Marx și Engels le-au utilizat din plin pentru a-și elimina rivalii, mai întîi partizanii lui Ferdinand Lassalle, apoi pe cei ai lui Proudhon și Bakunin.

Pe parcursul conflictelor – mai ales cel dintre „marxiști" și „bakuniniști" – au ieșit la iveală și alte trăsături ale concepției politice marxiste. Mai întîi, focalizarea interesului asupra părților mai avansate ale clasei muncitoare europene, în detrimentul altor pături ale proletariatului de la orașe și sate (Engels a aprobat chiar represiunea împotriva slavilor din sud, ale căror mișcări nechibzuite riscau să frîneze avîntul mișcării muncitorești germane). În al doilea rînd, un „eurocentrism" hotărît, care consideră necesar ca popoarele neeuropene, ce doresc să progreseze, să parcurgă aceleași faze ca națiunile albe, justificînd astfel, de exemplu, colonizarea Indiilor de către englezi. În sfîrșit, începe să se manifeste din ce în ce mai puternic teama de spontaneitatea revoluționară a maselor, dorința de a controla inițiativele și încrederea în raționalitatea unificatoare care – botezată științifică – este considerată o garanție a succesului durabil.

Marx nu a aprobat mișcarea ce a stat la baza Comunei din Paris din 1871. Totuși, el i se raliază destul de rapid și îi analizează meritele – Comuna e o formă a dictaturii proletariatului – în lucrarea intitulată *Războiul civil din Franța* (1872). Influența evenimentului apare și în ultimul text politic al lui Marx, *Critica programului de la Gotha* (1875).

În această lucrare sînt denunțate erorile făcute în stabilirea programului Partidului muncitoresc german : idealism (munca este fundamentul naturii umane), predominanța moralei (obiectivul partidului este repartiția echitabilă a produselor muncii), uvrierism (exal-

tarea „virtuților" muncitorești), etatism naționalist (apologia statului popular liber german).

Tot în această lucrare e definită revoluția (preluarea puterii de către poporul înarmat), puterea de tranziție (dictatura proletariatului), prima sa manifestare (socialismul, socializarea mijloacelor de producție), obiectivul pe termen mediu (dispariția statului și înlocuirea lui cu o societate organizată de muncitori în beneficiul tuturor), obiectivul pe termen lung (comunismul, realizarea epocii de libertate, începutul istoriei).

Între timp, în 1872, pentru a evita ca anarhiștii să pună stăpînire pe conducerea AIM, Marx s-a hotărît să-i mute sediul în Statele Unite. La puțin timp însă, asociația va fi desființată.

Dînd dovadă de o ciudată diversitate în pofida unității sale conceptuale, surprinzător de înnoitoare și în același timp profund tributară spiritului epocii, opera lui Marx și Engels este doldora de toate „marxismele" care, ulterior, se vor prevala de ea, unele chiar o vor trăda atunci cînd o vor reinterpreta. În mod paradoxal, ceea ce a rămas viu din ea nu este nici filosofia istoriei, nici socialismul științific, nici strategia unei revoluții mondiale, ci dorința – utopică – de a instaura o organizare economică în stare să genereze nu numai condițiile libertății, dar și acțiunea liberă în sine. Chiar dacă sfîrșitul comunismului în Europa a accentuat devalorizarea marxismului, opera lui Marx și-a păstrat pertinența critică.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Iată cîteva din scrierile lui KARL MARX (1818–1883) semnificative pentru concepția sa asupra acțiunii politice. Cele marcate cu * sînt scrise în colaborare cu Friedrich Engels (1820–1895) :

Contributions à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction (1844), Aubier-Montaigne, 1971.
Thèses sur Feuerbach (1845), în *Manuscrits de 1844 (Economie politique et philosophie)*, Éd. Sociales, 1962.
*L'idéologie allemande** (1845–1846), Éd. Sociales, 1959.
*Manifeste du parti communiste** (1848), „Le livre de poche", 1973.
Les luttes de classe en France (1848–1850) (1850), Éd. Sociales, 1967.
Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte (1852), Éd. Sociales, 1963.
Introduction générale à la critique de l'Économie politique (1857), § 3, în

Oeuvres, Gallimard, coll. „La Pléiade" , t. I. 1963.
Contribution à la Critique de l'Économie politique (1859), *Avant-propos, ibid.*
Adresse inaugurale à l'Association internationale des travailleurs (1864), *ibid.*
La guerre civile en France (1871) (1871), Éd. Sociales, 1953.
Critique du programme du parti ouvrier allemand (programme de Gotha) (1875), *ibid.*
Friedrich ENGELS, *La situation des classes laborieuses en Angleterre* (1845).

Pentru majoritatea acestor texte, F. Châtelet, É. Pisier–Kouchner, J.–M. Vincent, *Les marxistes et la politique,* I-re partie, PUF, coll. „Thémis".

Din literatura foarte abundentă privind opera lui Marx și Engels, am selecționat mai jos cîteva din cele mai semnificative în limba franceză (în ordine alfabetică) :

Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien,* PUF, 1997.
L. Althusser, *Pour Marx,* Maspero, 1965.
R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, 1967.
M. Barbier, *La pensée politique de K. Marx,* L'Harmattan, 1992.
D. Bensaid, *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique* (XIXe–XXe s.), Fayard, 1995.
J. Y. Calvez, *La pensée de Marx,* Le Seuil, 1956.
F. Châtelet, *Logos et Praxis,* SEDES, 1962.
J. Elster, *K. Marx, Une interprétation analytique* (1985), PUF, 1989.
F. Furet, *Marx et la Révolution française,* Flammarion, 1986.
J. Habermas, *Après Marx,* Fayard, 1985.
L. Kolakowski, *Histoire du marxisme,* 3 vol., Fayard, 1987.
P. Lorau, *Le sous-main de Marx,* Hachette, 1985.
Michael Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx,* rééd. Editions sociales, 1997.
M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle,* Rivière, 1957.

3/ Socialiștii utopici

Termenul socialism apare în anii 1830 : nu toți cei care uzează de el, oameni sau forțe, îl asociază cu utopia. Ba unii sînt chiar foarte departe de acest lucru. Totuși, destul de repede, o sfîntă alianță de mișcări de idei foarte contradictorii pe plan politic permite ca alăturarea

termenilor de socialism și utopie să desemneze, în secolul al XIX-lea, un ansamblu foarte disparat de concepții politice din momentul în care încep să fie preocupate de *problema socială*, fără a o încadra în liberalism sau marxism. Ironie a sorții și revanșă a secolului XX : marxismul însuși va fi calificat drept utopic, astfel încît unii vor pune pe seama utopiei socialiste venirea la putere a socialismului real...

A/ SOCIALISM ȘI UTOPIE

Periodic, utopia devine țap ispășitor : ea este responsabilă de teroare sau de gulag. Așa se întîmplă și astăzi atît la dreapta, cît și la stînga forțelor politice. Utopia rămîne acea „eternă erezie" (Thomas Molnar, *L'utopie. Éternelle hérésie* (1967), Beauchesne, 1973) și, mai precis, utopia socialistă e acuzată că a creat, în numele unui „om nou", a unei „societăți noi", statul totalitar.

În realitate, atacatorii utopiei vor intra repede în încurcătură. Condamnarea lor este incoerentă și confuză. Așa cum subliniază și Miguel Abensour, visul unei societăți îmbelșugate, transparente și libere reprezintă o constantă a reflecției politice și trebuie să fii cu adevărat „de rea credință", să forțezi textele și te mulțumești cu perspective istorice superficiale pentru a-i imputa lui Fourier responsabilitatea desfășurării pornografice, lui Cabet responsabilitatea organizării terorii, lui Buchez responsabilitatea existenței tuturor închizițiilor, sau să-i imputăm lui Marx gulagul (cf. Miguel Abensour, „Le procès des maîtres rêveurs", *Libré,* nº 4, 1978).

Condamnarea universului concentraționar este un lucru, condamnarea utopiei este însă altceva. Graba cu care unii o fac trebuie să inspire neîncredere din momentul în care percepem adevărata sa miză ideologică. Atît la dreapta cît și la stînga eșichierului politic, chiar cu cele mai bune intenții, condamnarea utopiei servește interesul realismului politic și, în final, rațiunea de stat. Poziția utopică își are rădăcinile în atitudinea de *revoltă* față de anumite lipsuri sau față de o orînduire. Cine ce cîștigă în urma acestei atitudini? În numele necesității istorice a imperativelor progresului, a importanței circumstanțelor, a respectului față de determinanții naturali, a slăbiciunilor unei voințe umane decretate nerăbdătoare, este impusă ideea unui curs obligatoriu al lucrurilor și a obligației unei societăți avide de securitate să se conformeze ordinii stabilite de o instanță statală considerată atotștiutoare prin definiție. E acuzat visul, *imaginarul social,* prezent dintotdeauna, fără să se mai întrebe nimeni cum a fost el deturnat. Miza nu este mereu clară, dar ajungem întotdeauna la aceeași ecuație al cărei enunț e atît de grosolan, încît vorbește de la sine : lupta pentru

egalitate constituie cauza inegalității, lupta pentru libertate este cauza opresiunii.

Dacă marxismul se află deseori pe banca acuzaților, aceasta se datorează faptului că uneori el însuși furnizează arme criticilor utopiei. Nenumărate texte ale lui Marx și Engels – din care unul, al lui Engels, poartă un titlu semnificativ, *Socialismul utopic și socialismul științific* (este vorba de trei capitole din *Anti–Dühring* publicate separat sub acest titlu cu acordul lui Marx) – îi atacă în forță pe „socialiștii utopici". La ei, opoziția dintre știință și utopie e agravată de pretenția scientistă atît de apreciată în secolul al XIX–lea. Doar metoda marxistă, materialismul dialectic și istoric se poate prevala de adevărata știință. Orice altă metodă, sau absența ei, cea a lui Fourier, Leroux, Cabet, Owen, Louis Blanc sînt utopice, adică : naive, puerile, nerealiste, idealiste, moraliste, metafizice, și chiar religioase și, ca și religia, utopia adoarme poporul și slăbește conștiința de clasă. Noroc cu Marx : principalul merit al socialismului utopic e acela că el reprezintă *copilăria* socialismului științific, pe care îl vestește și căruia îi deschide calea ; este un socialism „premarxist".

Miguel Abensour contestă această pretenție marxistă. În afară de faptul că ea poate fi combătută atît în teorie cît și în practică, afirmarea continuității istorice dintre un socialism utopic precursor depășit și un marxism științific, relevînd deplina maturitate a mișcării muncitorești, e caracteristică pentru o filosofie a istoriei proprie tuturor determinismelor pozitiviste. În această privință, tonul *Manifestului partidului comunist* este mai mult decît tranșant. Atît la adresa primelor tentative de revoltă din timpul societății feudale : „Ele eșuează în mod obligatoriu pentru că proletariatul se afla într-un stadiu embrionar și din lipsa condițiilor materiale de emancipare, condiții ce nu pot fi realizate decît în epoca burgheză" (nu putem să nu ne gîndim la acele „genii inutile" ce au ratat momentul propice, și de care își bătea joc Auguste Comte). Cît și la adresa sistemelor socialiste ale lui Saint–Simon, Fourier, Owen... care, desigur, avansează cîteva propuneri utile și pozitive, dar a căror importanță este considerată „acțiune inversă a dezvoltării istorice".

Căci, după părerea lui Marx, utopia este a–istorică, din moment ce ignoră lupta de clasă. Utopicii sînt capabili doar să critice, ei își dau seama de antagonismul dintre clase, însă „înlocuiesc activitatea socială cu propria ingeniozitate" și „condițiile istorice ale emancipării cu condiții fanteziste". Pentru ei proletariatul repezintă doar clasa socială cea mai în suferință și doresc să amelioreze viața tuturor, chiar și a celor

privilegiați. Crezînd în forța exemplului și pătrunși de pacifism, ei sînt incapabili să conceapă legile revoluției.

Dincolo de accepțiunea comună, vom reține că utopia, termen inventat, ca titlu al cărții sale, de Thomas Morus în 1516, poate să însemne și „nicăieri". Acest „loc de niciunde", acest *altundeva* atît în timp cît și în spațiu, capătă o încărcătură semnificativă : el înseamnă *subminarea* ordinii stabilite, un model mereu *altul,* deci critica modelului dat și considerat real, *nesupunere* față de ceea ce este *stabilit.* Utopia e o armă împotriva pozitivismului, chiar și a celui care, prin vocea lui Auguste Comte, proclamă „subordonarea necesară și permanentă a imaginației".

De atunci, dacă e să ținem cont de răsunetul său, forța utopiei nu se măsoară în capacitatea sa de a înfăptui (argument care, dorind să o apere, o slăbește mai degrabă), ci într-o capacitate critică ce refuză discuțiile într-un cadru impus, atacînd principiile și aporiile sistemelor izvorîte din ele însele. În acest sens, utopia își atrage forța nu din predicții și previziuni, ci din *inventarea* unei alterități critice.

Totuși, utopicii secolului al XIX–lea, contrar unor opinii devenite banale, nu reneagă ideea de știință, ci, dimpotrivă, se bazează pe ea pentru a se împotrivi falșilor savanți, științelor false fabricate de spiritul pozitivist. Dar aici se află și originea unor confuzii : este ignorat faptul că pepiniera intelectuală și socială în care se elaborează diferitele doctrine e aceeași și lasă urme fără ca să poată cineva să tranșeze sistematic o graniță între diferitele tendințe.

În ansamblu, doctrinele socialiste din secolul al XIX–lea au în comun faptul că ele critică liberalismul pentru că nu se dovedește capabil să rezolve „problema socială" și propun soluții practice bazate pe convingerea că economia clasică este imorală și ineficientă. Dincolo de aceasta, divergențele sînt de așa natură, încît a le eticheta pe toate ca fiind utopice reprezintă o impostură. Este nevoie, dimpotrivă, de o muncă minuțioasă și plină de răbdare pentru a regăsi elementele de utopie conținute în fiecare din sistemele propuse pentru a degaja apoi semnificația principală a fiecăruia (text citat mai sus).

Să ne reamintim că Robert **Owen,** industriaș englez, predica înființarea unor comunități agricole care ar absorbi industria, ar aboli proprietatea privată și ar conduce, prin contaminare, la instalarea fericirii și a virtuții pe pămînt. Gîndirea lui Owen e indisolubil legată de doctrina cartistă, care lupta împotriva pauperizării și dorea ameliorarea materială și morală a condiției de muncitor. Trebuie respinsă lipsa de discernămînt liberală, organizată și educată piața muncii și creat un om nou care să fie în stare să-și asume pe deplin

existența sa socială. Dincolo de un anumit utilitarism paternalist, proiectul lui Owen inaugurează a *nouă viziune asupra societății*. Profet al unei noi ere, Owen credea că poate să asigure reglarea socială stăpînind sufletele. Bazîndu-se pe această idee, Owen construiește fantasma devastatoare a unei „societăți în care domnește unitatea", suprimînd conflictele în iluzia unei reconcilieri universale. Paradoxal, totuși, cunoștințele sale despre societatea industrială îi permit să întrevadă pentru oameni noi posibilități de a acționa împreună în asociere, în cooperație, pentru profitul noilor „teritorii de libertate". Pentru Miguel Abensour, Robert Owen, „ucenicul vrăjitor al modernității" care își asumă riscul de a întoarce emanciparea împotriva propriilor interese, inaugurează tradiția unui *socialism etic* „ce nu preconizează o nouă educație morală a omenirii realizată prin reprimarea pasiunilor, ci încearcă să inventeze, să elaboreze «ocazii bune», adică : altfel de relații între oameni, care, aflate sub imperiul unor pasiuni pozitive, îi vor ajuta să fie mai activi" (în F. Châtelet, O Duhamel, E. Pisier, *Dictionnaire des oeuvres politiques*).

Etienne **Cabet** apelează la creștinism pentru a motiva crearea unei lumi noi, comuniste. Evanghelia prescrie împărțirea bunurilor și suprimarea banilor. De aici o dublă ecuație :

– „nimeni nu poate să se pretindă creștin dacă nu este comunist";
– „comuniștii actuali sînt discipolii, imitatorii și continuatorii lui Isus Hristos".

Acestea fiind spuse, ex-procurorul general al Corsicii descrie cu minuțiozitatea tipic utopică noua organizare comunitară, care va abunda în Icarisme.

Comunism creștin la Cabet, creștinism socialist la **Buchez** și Pierre **Leroux,** și unul și celălalt ex–saint–simoniști, creștini înainte de toate. Buchez reinterpretează evenimentele din 1793 în lumina Evangheliei : Convenția a vrut „să realizeze principiul creștin" (în timp ce Constituanta a făcut o „faptă protestantă", Convenția a fost individualistă, pentru că a uitat „țelul activității comune"). Întregul sistem al lui Buchez este condus de „teoria scopului comun". În ce-l privește pe Pierre Leroux, el răspîndește, dacă nu chiar inventează, cuvîntul socialism, dar ca pe un portdrapel al unei religii pentru omenire, nu pentru lupta de clasă:

„Toți pentru unul, unul pentru toți, prin știință și iubire" (*Trois discours*) ;

„Noi sîntem socialiști, dacă prin socialism vrem să înțelegem doctrina care nu va sacrifica nici unul din termenii formulei: libertate, fraternitate, unitate, ci dimpotrivă va căuta să le împace" (*ibid.*).

Filosofia politică a lui P. Leroux este în aparență profund ambiguă. Critic al tradiției individualiste, el reproșează succesorilor lui Descartes că au gîndit doar omul abstract, în timp ce omul individual e atașat de omenire printr-o „legătură necesară". Dar P. Leroux nu se mulțumește să evoce o „legătură socială" care nu îl împiedică pe om să devină „dușmanul omului", făcînd loc egoismului și despotismului. Legătura necesară este „legătura umană" : „Când văd un om, eu văd în el întreaga umanitate". În condițiile în care recunoaștem raportul dintre om și umanitate, cele trei elemente principale ale relațiilor sociale, familia, patria, proprietatea, încetează să mai producă „caste" și omul se simte „în comuniune cu întreg universul". Superioară creștinismului, religia umanității, armonizînd iubirea de sine cu iubirea față de celălalt, ne învață mai degrabă solidaritatea decît milostivenia. Comuniunea cu umanitatea constituie religia egalității, așa cum ea este religia democrației : religie și politică sînt inseparabile și trebuie ca „democrația să îndrăznească să-și confere un caracter sfînt". Într-o astfel de democrație, statul nu trebuie să se estompeze, ci din contră trebuie restaurată „arta de a guverna", această „capodoperă a facultății creatoare sau artistice pe care Dumnezeu i-a acordat-o omului". Se pare că în 1848 Leroux a adoptat o poziție contrară lui Tocqueville, apărînd drepturile sociale. Opera lui Leroux a prilejuit interpretări foarte contradictorii : unii văd doar o modalitate de a topi utopia socialistă într-o „regresie platoniciană" ; alții, o prelungire, în ciuda unor dezmințiri, a dreptului natural modern a cărei expresie autentică este Declarația drepturilor omului. Alții, în sfîrșit, luînd în serios dezmințirile, nu ezită să salute în această utopie modernă „intuirea genială a anti–umanismului modern". Pentru Miguel Abensour, de fapt, opera lui Pierre Leroux, în ciuda diferențelor de epocă, lansează semnale spre opera lui Emmanuel Lévinas, pentru care „umanismul trebuie denunțat doar dacă nu e suficient de uman". Astfel, una din dezbaterile majore ale filosofiei politice contemporane se hrănește din reîntoarcere la utopie...

B/ ODĂ LUI FOURIER

Dacă ne-am hotărît să adoptăm o atitudine metodologică, prin care să revelăm doar trăsăturile utopice, atunci exemplul cel mai potrivit este cel al lui Charles **Fourier** (1772–1837).

Găsim în opera lui Fourier atît principiile unei critici radicale, nu numai la adresa ordinii sociale existente în epoca sa, ci și la adresa întregii civilizații, cît și un ansamblu de propuneri pentru a construi o Lume Armonioasă.

După opinia lui Fourier, civilizația este definită de trei constante : a reprima, a corecta, a modera. În mod constant, civilizația e doar represiune, corecție și moderare a „realului", în care ea intervine doar prin dezordine, lipsă de rațiune, violență. Așa cum notează Roland Barthes (cf. *Sade, Fourier, Loyola,* Paris, Le Seuil, 1972), civilizația devine astfel un „ansamblu teoretic imperfectibil", „iremediabil din punct de vedere teoretic", și Fourier nu va căuta să stabilească o teorie „bună" a civilizației, ci doar condițiile practice ale eliberării acestui real corectat, moderat, reprimat. Fourier nu se proclamă utopic : e utopic doar sistemul ce crede că poate suprima în mod științific efectele contradicțiilor pe care le ignoră și mai ales contradicțiile fundamentale dintre real și civilizație.

E criticabil însuși principiul oricărui tip de organizare socială indus de către civilizație : în cadrul ei, fiecare om are nevoie de nenorocirea celuilalt.

În economie, ca și în politică, principiile liberalismului fondate pe concurență îl premiază întotdeauna pe cel mai tare, pe cel mai mincinos, pe cel mai șmecher, pe cel mai egoist : societatea este organizată incoerent, ea este fărîmițată, și, drept urmare, ea îi selecționează pe cei mai răi paraziți, pe rentieri, pe soldați, pe comercianți, pe savanți. Organizarea industriei se arată incoerentă :

> „Am început să am o bănuială în ce privește dezordinea fundamentală ce domnește în mecanismul industrial și am întreprins niște cercetări în urma cărora am descoperit legile mișcării universale care i-au scăpat lui Newton... Vom putea enumera de acum încolo patru mere celebre, două pentru dezastrele pe care le-au cauzat, cel al lui Adam și cel al lui Paris, și două pentru serviciile ce le-au adus, cel al lui Newton și al meu."

În materie de comerț, aceeași incoerență :

> „Am resimțit pentru el o aversiune secretă și, la șapte ani, am făcut jurămîntul pe care l-a făcut Hanibal la nouă ani împotriva Romei : voi avea o ură eternă față de comerț."

Politica este și ea incoerentă : libertatea politică, sistemul reprezentativ, separarea puterilor „sînt doar amăgeală și înșelăciune" și au întotdeauna rezultate contrare celor pe care le așteptăm.

Mai rău decît atît : în cadrul civilizației, aceasta incoerență generalizată e dublată de un sistem de constrîngere el însuși generalizat. Fourier nu se mulțumește doar cu critica sistemelor economice și politice. Ironia sa meticuloasă nu neglijează nici un aspect din ceea ce alcătuiește „viața cotidiană" a individului : educație, familie, sexualitate, urbanism, poluare și găsește peste tot urmele constrîngerii. Critica față de

principiul familial va fi atît de radicală, încît va fi cenzurată în fel și chip chiar de cei mai fideli discipoli ai săi.

Pentru Fourier principiile mercantilismului și cele ale căsătoriei burgheze coincid : asistăm la o înșelătorie în care toți sînt păcăliți, atît cei mai puternici cît și cei mai slabi, astfel încît, bărbați, femei, copii conviețuiesc duplicitar, refulîndu-și agresivitatea. Pentru că civilizația

> „ a organizat și dragostea într-un regim de constrîngere generală și, prin urmare, într-o falsitate generală : pretutindeni unde există un regim coercitiv există și falsitate. Prohibiția și contrabanda sînt inseparabile atît în iubire cît și în ce privește mărfurile."

Nici o urmă de dreptate pentru soarta acestor tinere fete scoase la vînzare „pentru oricine vrea să negocieze cumpărarea și apoi deținerea lor în proprietate exclusivă", nici o urmă de dreptate pentru soarta copiilor „închiși în timpul verii" și prost crescuți de acele „menajere" care nu au „nici posibilitățile, nici pasiunea, nici cunoștințele, nici discernămîntul" necesare educației lor. Dar nici sexul tare nu are parte de mai multă fericire. Fourier elaborează de exemplu un irezistibil „tablou analitic al încornorării", trecînd în revistă 76 de feluri de „încornorați". După ce le enumeră, încheie cu această scurtă constatare :

> „Moraliștilor, atunci cînd atacați un viciu, cum este cel al adulterului, îl denunțați doar la femeie, dar îl tolerați la bărbat, pentru că el este cel mai puternic" (cf. *Vers la liberté en amour*, Gallimard, col. „Idées, 1975).

La acest capitol, ca și la multe altele de fapt, critica lui Fourier o depășește pe cea a lui Marx și Engels : mai mult decît un produs al luptei de clasă, adulterul, ca orice altă tară a civilizației, reprezintă o minciună la care obligă constrîngerea... Pe scurt, totul trebuie refăcut. Aici și acum, fără a mai aștepta nimic din partea nici unei transcendențe sau din partea vreunei legi obiective. Trebuie înlocuită Lumea Civilizată cu Lumea Armonioasă.

Charles Fourier pretinde că a atins armonia universală prin multiplicarea exemplului falansterului. Trebuie să gîndim de pe poziții contrare principiile și consecințele civilizației : teoria pasiunilor va veni în sprijinul nostru.

Practicînd „îndoiala absolută" și „detașarea absolută", vom observa că civilizația reprimă o realitate pe care trebuie să o reabilităm de urgență : pasiunea (numită de atunci dorință). Pentru a face acest lucru trebuie să ne ferim de orice punct de vedere moral în sensul de civilizat : doar societatea civilizată a decretat că unele pasiuni sînt bune, altele sînt rele, provocînd astfel diviziune, atomizare, fărîmițare, războaie și

constrîngeri. Doar respectul față de toate pasiunile conduce genul uman spre unitate și armonie universală. Fiecare sex poate avea cel puțin 810 feluri de pasiuni, toate naturale, pe care Fourier le restructurează într-o „combinație de 12 *pasiuni principale*", unele fiind preluate din psihologia clasică, altele inventate, cum ar fi cabalistica sau „papillonne", dar pe care se străduiește să le clasifice în funcție de o preeminență morală. Teoria pasiunilor face să răbufnească vechea și clasica opoziție între ordine și libertate. Nu există o altă ordine decît cea a libertății. Falansterul va dovedi acest lucru.

Asociație bazată pe eliberarea pasiunilor, *Falansterul* rezolvă problema organizării sociale în fericire și libertate. Munca nu mai constituie o constrîngere din moment ce fiecare serie o face în funcție de preferințele sale, proprietatea nu este suprimată, dar ea nu mai e furt din moment ce e accesibilă tuturor, banii nici atît și din moment ce ei nu mai sînt necesari nici nu mai sînt o sursă de spoliere. Colectivitatea îl protejează pe individ și acesta nu are de ce să se teamă de ea : proiectul edilitar inventat de Fourier pentru construirea Palatului colectivității se străduiește să protejeze existența colectivă și, în același timp, pe cea particulară.

Fericirea e o problemă de dreptate : „Un minim de bunăstare asigurată fiecărui individ, suprimarea salarizării, acestea sînt trăsăturile comune ale lui Fourier și ale socialiștilor. Totuși, el se distanțează de cea mai mare parte a lor prin modul de repartiție pe care îl acceptă și printr-o concepție despre dreptate în care este exclusă egalitatea materială. Dar se distanțează și mai mult de ei prin locul ce-l rezervă libertății" (cf. Henry Michel, *L'idée de l'Etat,* Hachette, 3e éd. 1898).

Libertatea se regăsește „peste tot la Fourier". Așa cum notează Roland Barthes, utopia sa nu prezintă nici o urmă de umanism integrator, scopul falansterului nefiind acela de a proteja societatea de conflict (prin asociere, prin similitudini), sau de a reduce conflictul (prin normalizarea pasiunilor), sau de a-l depăși (prin „înțelegerea" celuilalt), ci poate pur și simplu acela de a-l evita. Și Barthes notează, pe bună dreptate, că la Fourier forța subversivă rezidă înainte de toate în stil. Și din moment ce unitatea este naturală, dacă nu e nevoie să se recurgă la nici un artificiu integrator, statul devine inutil : „Degeaba vom căuta în sistemul lui Fourier autoritatea, puterea. Ierarhia este foarte dezvoltată la el : titlurile de magnați și «autorități graduate» abundă. Dar posesiunea acestor titluri, făcute pentru a satisface anumite pasiuni, nu implică nici o putere coercitivă... Mai îndrăzneț decît economiștii și liberalii care se mulțumesc să restrîngă acțiunea statului, Fourier

elimină însăși ideea de stat și nici măcar nu folosește cuvîntul care exprimă ideea." (Henry Michel *op. cit.*)

Este inutil să măsurăm forța utopiei lui Fourier în funcție de capacitatea de realizare ; ce importanță au, de fapt, succesele și eșecurile falansterelor, reînvierea periodică a dorinței comunitare, progresele agriculturii sau cele ale telecomunicațiilor ; esențialul rezidă în puterea imaginației ce permite oamenilor să întrevadă pentru o clipă viitorul, pentru a nu fi „valeții oamenilor ce se vor naște peste două mii de ani."

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Robert OWEN, (1771–1858), *Le nouveau monde moral. Textes choisis,* présentés par A. L. Morton, Ed. Sociales, 1963.

Charles FOURIER (1772–1837), *Oeuvres,* 6 vol., Anthropos, 1966.

– *Vers la liberté en amour,* recueil d'extraits présentés par Daniel Guérin, Gallimard, coll. „Idées", 1975.

Étienne CABET (1788–1856), *Voyage en Icarie,* 1842.

– *Le vrai christiannisme suivant Jésus-Christ,* 1847.

Pierre–Joseph BUCHEZ (1796–1865), *Introduction à la science de l'histoire,* 1833 ; *Histoire parlementaire de la Révolution française,* 1833–1838 ; *Traité de Politique et de Science sociale* (1866).

Pierre LEROUX (1797–1871), *De l'humanité,* 1840 ; *Du christianisme et ses origines démocratiques,* 1848.

Max Beer, *A History of British Socialism,* Londres, Allen & Unwin, 1948.

B. Lacroix, *L'utopie communautaire,* PUF, 1981.

M. Buber, *Utopie et socialisme,* Aubier–Montaigne, 1977.

M. Gauchet, G. Swain, *La pratique de l'esprit humain,* Gallimard, 1980.

A. Lebras–Chopard, *De l'égalité dans la différence : le socialisme de Pierre Leroux,* FNSP, 1986.

B. Baczko, *Les imaginaires sociaux,* Payot, 1984.

M. Abensour, „Le procès des maîtres rêveurs", Libre, n° 4, 1978.

E. P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise,* préface de M. Abensour, Gallimard–Le Seuil, 1988.

4 / Societatea în afara statului : de la Max Stirner la anarho-sindicalism

Proiectul unei societăți „industrialiste" în care știința este un mijloc de dominare a naturii și totodată o tehnică de gestionare a colectivității și contra-proiectul dictaturii proletariatului, prim moment al instaurării unei societăți fără clase, oricît ar fi de opuse ca orientare politică, au în comun ideea necesității principiului puterii unificatoare ce are de îndeplinit misiunea desăvîrșirii istoriei. Artizanii utopiei s-au inspirat din descoperirea fraternității și dintr-o ficțiune mai realistă decît însuși realul mizerabil produs de statul burghez. Anarhiștii ar fi vrut să unească în acțiunile lor radicalismul utopicilor și necesitatea revoluției politice, punct central al concepției lui Marx.

Mișcarea anarhistă a secolului al XIX-lea se înscrie într-o tradiție foarte veche, marcată pe de o parte de revendicările de independență a individului ce refuză ordinea sociopolitică impusă – cei mai îndrăzneți reprezentanți ai acestui mod de gîndire fiind cinicii din Antichitate – și, pe de altă parte, de afirmația că grupurile umane sînt capabile să se organizeze în afara sau la marginea autorității politice – poziție foarte des adoptată, atît de primele comunități creștine cît și de burghezii din Evul Mediu sau de acei *diggers* din revoluția engleză, de exemplu.

Pentru anarhiști, *a pune în discuție problema socială,* înseamnă nu numai recuzarea statului (burghez) și problematica sa politică fără perspectivă, dar și a considera că indivizii, grupurile posedă capacitatea de a crea o altă formă de organizare a societății decît statul (sau echivalentul său : directoratul înțelepților, partidul ce pretinde că reprezintă proletariatul...). „Nici Dumnezeu, nici stăpîn" : sloganul semnifică înainte de toate că nici un principiu presupus imuabil – fie el și revoluționar – nu este acceptabil, din moment ce instituirea lui ipotechează libertatea.

De aceea, tema constantă ce animă mișcarea anarhistă este *lupta împotriva autorității,* sub orice formă s-ar prezenta aceasta, *singura putere efectivă fiind cea a individului* (și a indivizilor asociați în mod liber). Din acel moment, orice altă putere ar deriva din ea sau cea care s-ar despărți de originile sale și s-ar întoarce împotriva ei este o uzurpare bazată pe minciună. Pornind de aici, se dezvoltă un curent – minoritar – ce respectă această afirmație și neagă societatea, și un curent – majoritar – care se străduiește să realizeze o dinamică ce urmărește să opună constrîngerilor economice și politice forța puterilor individuale apte să realizeze prin forțe politice o coaliție proprie.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

J. Maitron, *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, Ed. Ouvrières, 1964–1967 ; *Histoire du Mouvement anarchiste en France* (1880–1914), SVEL, 1951.
M. Netlau, *Histoire de l'anarchie* (1927–1931), Éd. du Cercle, 1971.
Voline, *La révolution inconnue* (1947), Belfond, 1986.
D. Guérin, *Ni Dieu, ni Maître. Anthologie historique du mouvement anarchiste*, Maspero, 1970.

A / INDIVIDUALISMUL ȘI PARADOXUL NIHILISMULUI : DE LA MAX STIRNER LA NECIAIEV

În sînul mișcării „hegelienilor de stînga", deci în proximitatea lui Marx și Bakunin, a apărut, în 1844, sub pana lui Max **Stirner** (1806–1856), o operă ciudată și haotică, *Unicul și proprietatea sa*, ce poate fi considerată manifestul individualismului absolut. E vorba de un text filosofic și poate fi înțeles doar dacă este plasat în contextul său ideatic.

Trebuie reamintit faptul că în centrul reflecțiilor vehemente ale acestui grup contestatar se află două personaje de calibru : G. W. F. Hegel și Ludwig Feuerbach. Primul a elaborat o filosofie a istoriei în care omul – atît în ființa sa colectivă cît și în cea individuală – constituie încarnarea mișcării Spiritului (=Rațiune), al cărui scop final este reconcilierea universală în sînul Statului mondial ; împotriva acestei eschatologii, pe care o consideră idealistă, cel de-al doilea construiește o concepție critică avînd în centrul ei omenirea înțeleasă ca materialitate care, pentru a se elibera, trebuie să lupte împotriva alienării religioase și a expresiei sale filosofice (=hegelianismul).

Cu o naivitate prefăcută, Stirner se întreabă ce a cîștigat individul din această operație. Răspunsul se dovedește clar : o nouă alienare. Feuerbach îi impune să se realizeze ca om, și stabilește – așa cum fac religia, filosofia, doctrinele politice – sarcini noi, o nouă misiune. Pentru a ne convinge, e suficient să observăm ce s-a ales din Sine de cînd liberalismul și-a înscris în program libertatea și egalitatea : din punct de vedere politic, tirania regelui a fost înlocuită cu cea a națiunii

suverane ; din punct de vedere social, ierarhiile statului au fost înlocuite cu ierarhia banului, și constrîngerea muncii a rămas aceeași ; cît despre „revoluționari", ei se ceartă pentru a stabili ce instituții vor conduce în societatea viitoare.

Stirner ne îndeamnă să luăm la cunoștință că : Sinele trebuie să învețe să se cunoască, în sfîrșit, ca *singură putere reală* și ca *originalitate ireductibilă* ; el trebuie să înceteze să creadă în *drept,* care nu este altceva decît expresia voinței statului ; poate să se asocieze cu alții în măsura în care un asemenea lucru îi oferă satisfacție, dar întotdeauna în mod provizoriu ; trebuie să refuze orice misiune, orice destin, singura lui sarcină fiind propria dezvoltare și plăcerea personală.

După un succes efemer, opera lui Stirner nu a avut un efect notoriu în epocă. Friedrich Nietzsche, care, se pare, nu a cunoscut-o, îi va regăsi temele și le va conferi o dezvoltare strălucitoare. Ultima lucrare la care a lucrat **Nietzsche** (1844–1900) – și care a fost publicată după moarte de sora sa, într-o prezentare discutabilă –, *Voința de putere* ar fi trebuit să poarte titlul : *O răsturnare a tuturor valorilor.* Cu cîțiva ani mai înainte Nietzsche a publicat o carte bilanț al itinerariului său intitulată *Amurgul zeilor, sau cum filosofăm cu ciocanul.* În esență, idolii ce trebuiau să fie zdrobiți erau întruchiparea tuturor credințelor metafizicii lui Platon : adică atît credința *teoretică* în adevăr (credință înlocuită, după declinul filosofiei, cu știința) cît și credința *practică* în valorile caritative ale acestui „platonism pentru popor", cum numea întotdeauna Nietzsche religia creștină. Ambele dau dovadă de nihilism ; ca de altfel și socialismul sau anarhismul, pentru că ele neagă viața : ele sînt o manifestare a *resentimentului.*

Proiectul lui Nietzsche, din moment ce nu e vorba nici de căutarea Adevărului și nici de instituirea unor noi valori, constă în *deconstrucția* tradiției, adică a ceea ce el numește metaforic o genealogie. Gîndirea lui Nietzsche a fost deseori alăturată de cea a lui Freud : comparația este pertinentă în ce privește concepția despre munca intelectuală. Pentru ambii, discursul – și cel etic și cel științific – este ca un simptom (cf. cap. 2 din *Crepusculul zeilor,* „Cazul Socrate"). Genealogistul trebuie deci să dezvăluie interesele inconștiente – *instinctele* sau *forțele vitale* – ce animă în secret afirmațiile aparent cele mai dezinteresate. Dar, spre deosebire de ceea ce se petrece la Marx, această genealogie nu are ca scop dezvăluirea unui adevăr mai profund, a unui adevăr absolut. Așa cum subliniază în paragraful 289 din *Dincolo de bine și de rău,* dacă fiecare luare de poziție este o mască, dacă în spatele fiecărui enunț se află o cavernă, sub fiecare cavernă se află alta mai adîncă în așa fel încît, din prăpastie în prăpastie, genealogia nu va atinge niciodată

fondul. Dincolo de fenomene nu găsim *realitatea*, ci alte fenomene. Abia în secolul al XX–lea a găsit răsunet această afirmație individualistă, ce condamna *orice* învățământ științific și etico–politic și care a prilejuit interpretări și valorificări politice radical diferite. Cu toate acestea, nihilismul, această atitudine disprețuitoare față de valorile curente și față de tendințele subversive pe care le suscită, reapare în împrejurări diferite, producînd luări de poziție individuale într-un cu totul alt stil.

În romanul lui **Turgheniev**, *Părinți și copii* (1862), apare termenul *nihilism* în accepțiunea actuală. În aceeași epocă, Nikolai **Cernîșevski** prezintă în *Ce-i de făcut?* un „personaj extraordinar", „sarea sării pămîntului"; acesta, calm și ferm, se străduiește ca prin cuvintele și prin faptele sale să distrugă ideile și să demoleze puterile. Două decenii mai devreme, Visarion **Belinski** (1811–1848) a opus iluziilor romantice forța criticii realiste și planul unei răsturnări de fond, începînd cu structurile mentale și sociale. În aceeași optică, Nikolai **Cernîșevski** (1828–1889) – care și-a petrecut treizeci și șapte de ani din viață în închisoare și în exil – visează o femeie care să fie cetățean cu drepturi depline, își imaginează înființarea, în Sfînta Rusie, a unor cooperative feminine de producție, afișează un hedonism total și denunță impostura sufletelor nobile ; el îi scrie Țarului pentru a denunța odioasa escrocherie care a fost abolirea iobăgiei. Discipolul său, Nicolai **Dobroliubov** (1836–1861), analizează, pornind de la personajul lui Goncearov, *Oblomov*, nevroza colectivă ce se profilează în Rusia la umbra despotismului : „oblomovismul" reprezintă dezamăgirea, incapacitatea de a reacționa, resemnarea și lipsa de vlagă ; el prevede explozia ce va pune capăt acestei situații de nesuportat. Poetul grupului, **Pisarev** (1840–1868), admite că „nihiliștii" sînt fanatici, „dar ceea ce îi face fanatici este o gîndire sobră și ceea ce îi atrage spre necunoscutul îndepărtat al viitorului e dorința foarte clară și umană de a aduce tuturor oamenilor în general cea mai mare parte a fericirii terestre".

Totuși, explozia se lasă așteptată ; represiunea împotriva forțelor libertății se accentuează. Considerîndu-se anarhist, convins că are aprobarea lui Bakunin, Serghei **Neciaiev** – care moare în închisoare la Sankt–Petersburg în 1882 – se lansează în propaganda și practica acțiunii teroriste. În toată Europa, din anii ce au urmat înfrîngerii Comunei din Paris pînă la începutul secolului al XX–lea, s-au înmulțit atentatele politice care se doreau exemplare și care aveau ca scop afirmarea libertății individului inflexibil și trezirea popoarelor din letargie. Dacă, în absența oricărei filiații, există o logică ce conduce de la Stirner pînă la nihilismul rus și la afirmațiile lui Nietzsche, nici o

logică nu duce însă la folosirea terorii, aceasta ținînd mai degrabă de tehnica subiectivă a reglării de conturi.

Anarhismul și-a ales, de altfel, alte căi...

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Max STIRNER (1806–1856), *L'unique et sa propriété* (1844) în *Oeuvres complètes*, Lausanne, L'Ange d'homme, 1972.
N. TCHERNYCHEVSKI (1828–1869), N. DOBROLIUBOV (1836–1861), D. PISAREV (1840–1868), Extraits, în *Les nihilistes russes*, Aubier–Montaigne, 1974.
Serge NETCHAIEV (1847–1882), *Catéchisme révolutionnaire* 1970.
F. Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la Révolution*, Gallimard, 1970.
A. Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Gallimard, 1977.

B/ CAPACITATEA POLITICĂ A CLASELOR MUNCITOARE DUPĂ P.–J. PROUDHON

Este titlul unei cărți postume a lui Pierre-Joseph **Proudhon** (1809–1856) care furnizează un punct de vedere ce permite introducerea unei anumite unități într-o operă foarte diversă sub raportul obiectivelor și al nivelului analizelor, și ale cărei înțelesuri au fost ipotecate de critica lui Marx, pentru ca ulterior marxismul să o șteargă pînă la a nu mai putea fi recunoscută.

E adevărat că demonstrațiile lui Proudhon, om din popor, muncitor tipograf, autodidact, sînt încărcate cu aproximații istorice și reflexii filosofice prea puțin pertinente și că i s-a întîmplat să investească în întreprinderi dubioase. Dar există două aspecte ale activității sale asupra cărora nu planează nici o urmă de suspiciune:

– Perseverența și fermitatea devotamentului său față de cauza socialismului, dacă prin acest termen înțelegem dinamica emancipării

claselor exploatate, așa cum dovedește, printre altele, discursul ținut în plenul Camerei din 31 iulie 1848, care i-a adus deputatului un vot de blam cvasi–unanim. El va fi trimis trei ani la închisoare pentru delict de opinie.

– Voința de a se menține cît mai aproape de inițiativele clasei muncitoare care se organiza în lupta împotriva exploatării capitaliste, împotriva mizeriei și împotriva renunțării la politică, și voința de a-și înscrie proiectul în interiorul acestei lupte pentru o autonomie maximă a proletariatului.

Dorința de a ține cont de diversele forme ale revendicărilor empirice conduce analiza lui Proudhon la refuzul abstracțiunilor la care apelau economiștii, moraliștii și politicienii (reformatori sau revoluționari). Acțiunile muncitorești nu separă datele economice de cele sociale sau de cele politice : ele luptă împotriva opresiunii, pentru dreptate, fără a prevedea natura „instanței" a cărei transformare va fi decisivă. Ele intervin acolo unde pot, atunci cînd pot, avînd obiective ce evoluează în funcție de episoadele luptei.

Economia politică clasică nu a văzut că diviziunea socială a muncii în sistemul capitalist implică spolierea – un *furt* – care are ca efect antagonismul dintre proprietari și proletari. Izolînd domeniul economic, ea a mascat faptul că, luat în sine, capitalul nu produce nimic, că el constituie doar un suport și că doar munca e productivă. Iacobinii și succesorii lor mai mult sau mai puțin radicali – Louis Blanc sau August Blanqui –, acordînd prioritate factorului politic, propunîndu-și ca obiectiv cucerirea puterii și necunoscînd importanța raporturilor sociale în producție, au deschis calea către atotputernicia statului, care în curînd nu a mai avut alt țel decît acela de a se menține (și pentru a se menține de a se întări) și de a limita libertățile. Cît despre corifeii egalității și fraternității universale, ei nu cunosc raportul de forțe empirice.

Însăși funcționarea capitalismului scoate în evidență întrepătrunderea economicului cu socialul și cu politicul: sistemul proprietății capitaliste, care-și însușește surplusul muncii lucrătorilor, implică centralizarea etatistă și acapararea puterii de guvernanții–proprietari la toate nivelurile vieții sociale. Dimpotrivă, constituirea unei instanțe suverane – chiar și rezultată din voința generală, așa cum o vedea Rousseau – presupune o constrîngere politică ce interzice producătorilor să organizeze producția în funcție de interesele și voința lor și conduce, inevitabil, spre un nou tip de aservire.

De aceea, teoreticianul preocupat de realitatea muncitorească a conceput revoluția ca pe o remaniere ce răstoarnă *toate* relațiile sociale. Dacă, de exemplu, este necesară exproprierea capitaliștilor, proprietari

ai marilor unități de producție industrială, trebuie evitată etatizarea, pentru că aceasta ar reinstaura dinamica opresiunii ; socializarea presupune ca producătorii să fie stăpîni pe activitatea lor, acolo unde ea se desfășoară, chiar dacă valoarea diferitelor produse va fi stabilită de convenții naționale și vor fi în mod constant revizuite. Tot așa, pentru a evita instituirea unui principiu centralizator, trebuie să fie menținut statutul privat al artizanului, al micului comerciant și al micii proprietăți agricole.

Pentru că trebuie suprimată exploatarea, trebuie păstrată motivația motrice a activității : competiția trebuie limitată prin fixarea unor reguli care să delimiteze valoarea medie în funcție de costul social și să excludă orice posibilitate de monopol. Astfel, Proudhon își propune să combine într-o manieră suplă *colectivismul* – aplicat întreprinderilor importante pe plan național –, *mutualismul* – ferment al inventivității și al auto-organizării muncitorești – și un *sector privat* – în cadrul căruia să fie respectate drepturile individuale. Nu este sigur că Proudhon a avut dreptate atunci cînd a apelat la Hegel pentru a-și legitima proiectul : ideea dialecticii deschise, în care termenii contradictorii nu pot fi sintetizați și în care fiecare își dezvoltă aspectele pozitive și anulează ceea ce are negativ, nu are deloc sens din punct de vedere teoretic. Ea nu poate fi altceva decît o metaforă pentru a denunța simplificările unei filosofii a istoriei care, sub pretextul inteligibilității, forțează clasa muncitoare să îndeplinească o misiune limitată încă de la început.

Federalismul constituie singura formă politică în stare să introducă justiția în raporturile sociale. Empirismul lui Proudhon consideră familia și națiunea ca fiind elementele fundamentale ale unei societăți. Dar este inutil, în concepția lui, ca acestea să devină putere de stat. Puterea centrală trebuie să fie emanația comunelor, a regiunilor și întreprinderilor („colective" sau „mutuale") care, administrîndu-se deja singure, nu vor avea nevoie decît de un organ de coordonare și orientare, trebuind să ia hotărîri doar în problemele comune în urma unor dezbateri menite să pună față în față părțile interesate. Este desigur nerealist să presupunem o oarecare armonie între realitățile constituente. În raportul de forțe vor apărea și conflicte : știm foarte bine că dacă apelăm la deciziile celor ce reprezintă „voința generală", interesul grupului celui mai puternic primește putere de lege. E mult mai realist și mai în conformitate cu dreptatea să fie create organisme în cadrul cărora să se discute și să se accepte compromisuri acceptabile pentru toate părțile aflate în conflict...

Aflat la aceeași distanță de liberalism și de socialismul autoritar, anarhismul lui Proudhon refuză existența formală sau reală a oricărui

principiu transcendent față de societate. El respinge aparatul de stat (tot așa cum refuză capitalul sau biserica) care pune în aplicație decretele „voinței generale" ; el are încredere în lecțiile pe care competența politică pretinde să le dea producătorilor ; el nu recunoaște autoritatea unui partid, oricît de revoluționare ar putea să fie proclamațiile sale. Admite o singură transcendență, aceea a ideii de justiție. Ea intervine ca o valoare regulatoare, în primul rînd pentru că reprezintă motivația concretă a mișcărilor muncitorești ce luptă împotriva spolierii, a umilinței și a neputinței (la care este condamnată clasa muncitoare de iraționalitatea și violența burgheză), și, în al doilea rînd, pentru că ea este idealul către care trebuie să se îndrepte acestea.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Pierre–Joseph PROUDHON (1809–1856), *Qu'est-ce que la propriété?*, 1840 : *De la création de l'ordre dans l'humanité,* 1843 ; *Philosophie de la Misère,* 1846 ; *Idée générale de la Révolution du XIX–e siècle,* 1851 ; *Du principe fédératif...,* 1865 ; *De la capacité politique des classes ouvrières,* 1865.

Proudhon, choix de textes par C. Bouglé, Alcan, 1930.

P. Ansart, *Naissance de l'anarchisme,* PUF, 1970 ; *Proudhon, Textes et débats,* Poche, 1984.

C / DE LA ANARHISMUL LIBERTAR AL LUI BAKUNIN LA ANARHO–SINDICALISM

Gîndirea și activitatea lui Mihail Bakunin (1814–1876) se situează pe linia gîndirii lui Proudhon. Dar față de aceasta se deosebește printr-o latură agresivă și abruptă, caracteristică și reprezentanților anarhiștilor spanioli, catalani și „jurasieni", ale căror federații vor lua partea lui Bakunin în conflictul ce l-a opus lui Marx în interiorul Internaționalei I. Bakunin, care a făcut parte și el din grupul „hegelienilor de stînga", s-a

simțit obligat să-și definească „propria" dialectică : contrar lui Proudhon, el acordă prioritate negativității. Poziția omului este una de animalitate, negația e revolta împotriva acestei stări de dependență cu ajutorul gîndirii, negarea negației înseamnă împlinirea libertății umane prin distrugerea limitelor impuse de gîndire.

Dar, după ce s-a angajat în mișcarea ce milita pentru constituirea statelor naționale slave împotriva hegemoniei țariste, el se alătură taberei antiautoritare cînd, în 1861, reușește să scape din exilul siberian. Pînă la moarte, timp de cincisprezece ani, el participă fizic la luptele împotriva opresiunii și duce o polemică atît de virulentă împotriva lui Marx, încît acestuia i se face frică și reușește să-l excludă din AIM în 1872. Perspectiva sa istorică este trasată : religia (și ideea de Dumnezeu), statul (și autoritatea unui principiu politic), proprietatea (și sistemele economice corespunzătoare) au contribuit în trecut la emanciparea omului față de statului său de animal. Astăzi, însă, toate acestea sînt perimate și reprezintă tot atîtea frîne în calea emancipării umane și a avîntului libertății.

Critica religiei, în maniera lui Feuerbach sau în cea a lui Marx, se dovedește insuficientă. *Pentru a afirma omul, trebuie să-l negăm pe Dumnezeu.* Ateismul și rezultanta sa firească – „nihilismul practic", refuzul oricărei morale – constituie fundamentul gîndirii anarhiste. Piotr **Kropotkin** (1842–1921), care avea o formație științifică solidă, va dezvolta tema și va dori să-i dea o legitimitate științifică : după el, organizarea fizico-chimică este anarhică, fără principiu unificator, și prezintă în fiecare din cîmpurile sale, fapte asociative.

Statul, sub orice formă s-ar prezenta : autoritate centralizată, administrație, legislație, reprezentarea cetățenilor, nu face decît să se opună dezvoltării libere a omenirii. Oricum ar fi ea numită, instituția care are puterea să decidă *pentru* societate i se opune acesteia și o constrînge. „Dictatura proletariatului" a partizanilor lui Marx nu va putea să aducă altceva decît dictatura unei birocrații *asupra* proletariatului, precizează Mihail Bakunin. El se raliază la ideea unei federații a comunelor, emisă de Proudhon.

Chiar dacă trebuie suprimată proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, trebuie totuși menajate formele de organizare în așa fel încît diferitele libertăți individuale să poată să se sprijine unele pe altele, putînd să-și dezvolte capacitățile în afara oricăror constrîngeri economice globale. Comunismul anarhist are ca element de bază, în această optică, *comuna liberă* și *întreprinderea gestionată în colectiv*...

Eșecul Comunei din Paris, întărirea continuă a forțelor imperialiste spre sfîrșitul secolului al XIX–lea, dezvoltarea masivă a capitalismului industrial ce înregimenta un număr tot mai mare de muncitori, perspectivele electoraliste adoptate de partidele socialiste unite în cadrul Internaționalei a II–a în 1889, sînt tot atîtea lovituri date mișcării anarhiste. Acestui blocaj i se răspunde prin terorismul individual sau prin speculațiile despre folosirea etică a violenței de masă – cum ar fi cea lui Georges Sorel în *Reflecții asupra violenței* (1906).

Totuși, anarhismul găsește un punct de sprijin în conformitate cu obiectivele sale în acțiunile pe care le întreprinde în cadrul sindicatelor muncitorești. În Italia, în Catalonia și mai ales în Franța, concepția proudhoniană, readaptată circumstanțelor, se află la originea unor puternice acțiuni ce vizează obținerea, în fiecare întreprindere, în fiecare profesie, a ameliorării condițiilor de muncă și a salariilor, urmăresc întreținerea combativității muncitorilor și concentrarea în Burse ale Muncii a clasei muncitoare la nivelul fiecărui oraș pentru a asigura emanciparea și formarea fiecăruia și pentru a constitui o forță capabilă să intervină la nivel global în lupta economică. Obiectivul era făurirea unei forțe – în afara partidelor politice – care să se afle în mîna muncitorilor și care, controlată de aceștia, să poată contracara politica statului burghez și, în același timp, să lupte în mod concret împotriva puterii capitaliste. Este vorba nu numai de a cuceri puterea de stat, ci și de a crea o mașină autonomă din care ar trebui să iasă o altă societate.

În Franța, Carta de la Amiens adoptată de către CGT (Confédération générale du travail, foarte diferită bineînțeles de omonimul său ulterior) în 1906, conturează clar sensul politic al acestui gen de „apolitism". Și violența cu care au fost reprimate marile greve naționale dintre anii 1900 și 1914 demonstrează teama trezită de acesta în rîndul guvernanților. La fel s-a întîmplat și atunci cînd Lenin și Troțki au pus la punct sindicatele după revoluția bolșevică și, mult mai tîrziu, în 1980 în Polonia, cînd „sindicatele libere" *Solidaritatea* au știut să ducă în sînul societății civile o luptă politică, socială, civică și economică totodată.

Idealism, credință naivă în om, optimism nesăbuit în privința capacității colectivităților de a prelua conflictele, spirit mic burghez și cultul individualității ; realism grosolan, exaltarea tendințelor „materialiste", predilecție pentru o exprimare violentă și pentru acțiune excesivă, un colectivism ce nu ezită să batjocorească sentimentele „naturale", complezență vinovată față de devianță și anormalitate. Sînt critici dezvoltate simultan la adresa anarhismului. În cel mai bun caz ele vorbesc, în numele puterii – prezente sau viitoare –, despre om, despre societate sau despre istorie.

Ele ignoră tocmai originalitatea punctului de vedere anarhist care constă în : a propune o perspectivă de emancipare fără însă a construi o politică, a elabora o constituție sau un program economic sau a desemna un guvern ; a considera că problema socială nu poate fi pusă și rezolvată decît de societatea însăși, o societate alcătuită din indivizi și din grupuri foarte diferite și nu preconstruite, cum ar fi poporul (națiune), clasa (savantă, productivă sau proletară), sau prin consens (un „sac" în care fiecare politică pune ceea ce coincide cu ambițiile și interesele sale) ; a lua în serios liberalismul, atunci cînd el pune în mișcare o dinamică a libertății, dar a recuza instituțiile pe care și le-a creat în scopul întăririi puterii statului ; a denunța socialismul autoritar, cel ce pretinde că ar avea drept obiect eliberarea societății, dar începe prin a o aservi imperativelor eficacității economice și ale sensului istoriei.

Adoptarea unei asemenea poziții în jocul politic este fragilă. Trebuie să mai constatăm că anarhiștii au pierdut bătăliile politice în secolul al XX–lea. În schimb, gîndirea anarhistă nu a încetat și nu încetează să fie activă atît în Est cît și în Vest, în lupta împotriva totalitarismului birocratic și în luptele duse împotriva ordinii industriale capitaliste. Ea se dezvoltă nu neapărat ca o doctrină, ci ca o stare de spirit și ca o practică cotidiană și se află într-o complicitate spontană cu formele de cultură literare, artistice, filosofice cele mai bogate și cele mai vii ale lumii contemporane. „Materialismul practic" pe care a încercat să-l pună în valoare, imprescriptibila libertate ce a constituit pivotul afirmațiilor sale stau în mare parte la baza cercetărilor actuale care vizează definirea democrației ca un mod de organizare a libertății în afara puterii de stat.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Michel BAKOUNINE (1814–1876), *Oeuvres complètes,* 6 vol., Stock, 1907–1922.
Piotr KROPOTKINE (1842–1921), *Paroles d'un révolté* (1885), Flammarion, 1885.
Fernand PELLOUTIER (1867–1901), *Histoire des Bourses du travail* (1902), Costes, 1946.
Antonio LABRIOLA (1843–1904), *Socialisme et philosophie (Lettres à Georges Sorel),* Giard, 1899.
H. E. Kaminski, *Bakounine, la vie d'un révolutionnaire,* Ed. Montaigne, 1938.
D. Guérin, *L'anarchisme,* Gallimard, coll. „Idées", 1965.
H. Dubief, *Le syndicalisme révolutionnaire,* textes choisis, A. Colin, coll. „U", 1969.

Cahiers Georges Sorel, SED, vol. 1 à 6, 1983–1986.
Shlomo Sand, *L'illusion du politique, Georges Sorel et le débat intellectuel,* La Découverte, 1985.
J. Julliard, S. Sand (dir), *Georges Sorel en son temps,* Le Seuil, 1985.
J. Julliard, *Autonomie ouvrière. Études sur le syndicalisme d'action directe,* Le Seuil, 1988.
N. Decoopman (dir.), *L'Actualité de la Charte d'Amiens,* PUF, coll. „CURRAP", 1987.

5 / Revizionismul : spre un socialism democratic

Termenul de revizionism servește de cîțiva ani, în Franța mai ales, la desemnarea unui demers cu pretenții istorice ce vizează, în cadrul unei „revizii" a istoriografiei consacrate nazismului, negarea (se mai cheamă și negaționism) existenței camerelor de gazare din taberele de concentrare naziste și, în general, la relativizarea amplorii și atrocității exterminării evreilor.

În plus, și prin extensie, sînt numiți „revizioniști" acei istorici germani care, fără a împărtăși asemenea obiective, s-au angajat actualmente într-o dezbatere asupra revizuirii ansamblului tezelor consacrate nazismului.

Totuși, noțiunea de revizionism a fost mult timp asociată cu discuțiile purtate de reprezentanții marxismului și cei ai leninismului asupra statutului și a funcțiilor mișcării muncitorești, și mai ales asupra necesității și a formelor revoluției. Această ultimă accepție va fi discutată în cele ce urmează împreună cu problema nașterii socialismului democratic.

Se impune și o a doua remarcă : chiar astfel limitat, în cadrul dezbaterilor termenul ridică probleme pentru că orice încercare, mărturisită sau nu, de a revizui opera lui Marx nu a fost considerată revizionistă ; nici Lenin, nici Stalin, nici Mao Zedong, nici Fidel Castro, de exemplu, nu vor fi desemnați drept revizioniști.

În cadrul curentelor marxiste, noțiunea de revizionism are un sens mai restrîns : în cadrul dezbaterii „Reformă sau Revoluție?", ea îi desemnează pe cei ce optează pentru reformă și preconizează respectarea votului și a parlamentarismului.

În ultimul deceniu al secolului al XIX–lea, o dată cu Bernstein mai ales, revizionismul însemna revizuirea marxismului de către susținătorii unei soluții reformiste care permite trecerea de la capitalism la socialism, progresiv, gradat, economisind astfel violența revoluționară. Revizionismul va fi astfel asociat cu reformismul social–democrat și, după revoluția din octombrie, cu ideologia oficială a Internaționalei a II–a. Pentru bolșevicii ortodocși sau „comuniști", care au aderat la Internaționala a III–a, este vorba deci de un curent „ostil în mod fățiș față de marxism și care a trădat clasa muncitoare".

Încetul cu încetul, fără a-și pierde semnificația inițială, noțiunea se va modifica de-a lungul istoriei. Din anii 1960, revizionismul face obiectul unei noi dispute și desemnează ansamblul partidelor comuniste ce vor alege „calea pașnică spre socialism" și coexistența pașnică. Cearta va culmina cu conflictul chino-sovietic : comuniștii chinezi îl etichetează drept revizionist pe Hrușciov, secretar general al PCUS, sau mai tîrziu pe partizanii „euro–comunismului", tezele acestora fiind asimilate cu „absurdităţile revizioniștilor de genul lui Bernstein și Kautsky... un opium ce anesteziază poporul, o muzică consolatoare pentru sclavi".

Pe scurt, de la începutul secolului, războiul ideologic a depășit cearta teoretică și noțiunea de revizionism a fost folosită ca o injurie, ca un epitet infamant.

A / AUTOREGLAREA CAPITALISMULUI

Chiar dacă nu au elaborat o teorie sistematizată despre stat, Marx și Engels au întreprins, în secolul al XIX–lea, critica cea mai radicală la adresa oricărei justificări a existenței acestuia. Orice stat este produsul diviziunii societății în clase antagoniste, statul burghez fiind produsul capitalismului și, deci, un instrument de opresiune, de exploatare și de dominare a unei clase (burghezia) asupra altei clase (proletariatul). Socialismul va înlocui dominația omului de către om cu un alt sistem de administrație, ceea ce implică o atitudine critică față de un stat ce consacră exploatarea economică și dominația politică.

Burghezia a jucat un rol revoluționar, însă ea nu mai este, după părerea lui Marx, o forță a progresului. Ea se dovedește incapabilă să stăpînească formidabila dezvoltare industrială pe care a suscitat-o și care va conduce fără îndoială la propria ruină : „Muncitorul produce capital. Capitalul îl produce pe muncitor". Burghezia, negînd proletariatul, se neagă pe sine însăși, proletariatul nu se poate nega pe sine decît negînd burghezia. „Burghezia își produce propriii gropari. Căderea sa și victoria proletariatului sînt inevitabile." Aceste profeții din

Manifestul partidului comunist vor fi confirmate și argumentate în principalele texte ale lui Marx și Engels. Dar criza generală în care capitalismul trebuia să se prăbușească întîrzie să se producă, ba dimpotrivă el va evolua și mișcarea socialistă va cunoaște un anumit număr de ajustări și de dezbateri asupra naturii exploatării capitaliste. Și, în statele comuniste, nu proletariatul va ajunge la putere, ci partidul.

Eduard Bernstein, executorul testamentar al lui Engels, este primul care îndrăznește să se lege de critica marxistă a capitalismului și să sugereze că, departe de a se autodistruge, *capitalismul se autoreglează*.

Revizia propusă de Bernstein se bazează pe trei critici aduse tezelor economice ale lui Marx și pe o concluzie : capitalismul trebuie să evite criza.

Prima critică se referă la teoria valoare–muncă : pentru Bernstein extorcarea plus–valorii nu este nici dreaptă, nici nedreaptă. Valoarea unui produs depinde și de utilitatea lui, aceasta fiind un factor subiectiv. Cea de-a doua critică : teoria pauperizării e dezmințită de fapte și numărul celor ce posedă se află în creștere. Cea de-a treia critică se deduce de aici : polarizarea maselor anunțată de Marx nu se realizează. Clasele mijlocii nu se proletarizează, ci se dezvoltă.

În concluzie, capitalismul modern a devenit capabil să evite criza. Există șase elemente ce permit acest lucru : extinderea uriașă a pieții mondiale, reducerea timpului necesar transmiterii de informații, circulația din ce în ce mai rapidă a mărfurilor, bogăția crescută a țărilor capitaliste europene, suplețea sistemului de creditare și apariția cartelurilor. Calea catastrofei economice este închisă. Să ne întoarcem, deci, spre calea politică.

Kautsky și-a fixat ca sarcină să respingă tezele lui Bernstein. El o face alegînd calea apărării unui marxism ortodox. O dezbatere destul de ciudată, în cadrul căreia Kautsky îi reproșează lui Bernstein că ar fi exagerat, ba chiar ar fi inventat pozițiile lui Marx, pentru ca apoi să le reia el însuși. Astfel, el contrazice punct cu punct argumentele lui Bernstein :

– Agravarea exploatării? Este incontestabilă, și Marx nu a vorbit de pauperizare absolută, ci de una relativă. E adevărat că bogăția crește, dar nu și partea ce îi revine proletariatului.

– Concentrarea capitalistă, negată de Bernstein? Ea s-a polarizat pe numărul de întreprinderi. Fenomenul este calitativ. Cîteva grupuri domină din ce în ce mai mult toate sectoarele, inclusiv agricultura.

– Polarizarea claselor? Dezvoltarea clasei mijlocii este doar o iluzie, proletarizarea sa – o realitate. Micii burghezi care proliferează („negustori, comercianți ambulanți etc.") sînt doar niște șomeri mascați.

– Criza capitalismului? E de neocolit, fiind demonstrată științific de legile dezvoltării economice ; aceste legi se impun în mod necesar, ca și cele ale naturii. Teoria social-democratului german apără un marxism în care practica revoluționară nu-și mai găsește locul, o dată ce legile obiective ale dezvoltării guvernează singure lumea și conduc direct la socialism. „Evoluționismul" intangibil al lui Kautsky îl face să se opună idealismului „etic" al lui Bernstein, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, tot așa cum îl va determina să îi condamne pe bolșevici care violează într-o manieră stîngistă legile istoriei și care sînt niște ucenici vrăjitori.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Eduard BERNSTEIN (1850–1932), *Les présupposés du socialisme* (1899), Le Seuil, 1974.
Karl KAUTSKY (1854–1938), *Le marxisme et son critique Bernstein*, 1899.
– *Les chemins du socialisme*, préface de Henri Weber, PUF, 1982.

B / SOCIALISMUL UMANIST

Critica marxistă la adresa statului capitalist își are originalitatea în faptul că denunță puterea statală ca instrument de exploatare economică. Este adevărat că această putere pregătește dominația politică a unei clase asupra altei (altor) clase, de aceea trebuie să știm cel puțin dacă natura ei se regăsește în întregime în sistemul de exploatare economică. Insistînd prea mult asupra originalității materialismului istoric, adepții săi riscă să se mulțumească doar cu o analiză simplistă a politicului ; teama de a face concesii „ideologiei burgheze" i-a determinat să nu accepte nuanțări. Multe dintre dezbaterile ce au avut loc între marxiști cedează în fața acestui cerc vicios ; există cîteva construcții care încearcă să se impună căutînd să îmbunătățească înțelegerea *superstructurilor*, să precizeze locul acordat de teoria politicului, juridicului și ideologiei în raport cu economicul.

Bernstein este cel ce își pune primul problema naturii superstructurilor ; în cadrul „revizuirii" marxismului, el contestă teza simplei reflectări a economicului de către politic. Pentru a încerca să rezolve problema economismului fără a renunța la materialismul istoric, Gramsci avansează o noțiune nouă, cea a *hegemoniei* din care se va inspira Althusser pentru a pune la punct conceptul de *aparate ideologice de stat.*

Bernstein contestă nucleul materialismului marxist, adică ideea că structura economică determină totul, rezumată de Marx în felul următor :

„În producția socială a existenței lor, oamenii intră în raporturi determinate, necesare, independente de voința lor, raporturi de producție corespunzătoare unui anumit grad de dezvoltare a forțelor productive."

Structura economică a societății constituie „baza concretă pe care se ridică o suprastructură juridică și politică căreia îi corespund forme de conștiință socială determinate" (Marx, Prefață la *Contribuții la critica economiei politice,* 1859).

Bernstein vede aici *o supraestimare a economicului,* din ce în ce mai inexactă :

„Deja interesul privat se retrage în fața interesului colectiv și din această cauză chiar și factorii economici încetează să mai joace un rol de prim plan" ;

„Factorii economici sînt un substrat pe care se nasc ideile; însă răspîndirea lor, forma pe care o vor îmbrăca depind de o multitudine de alți factori" ;

„Multiplicitatea factorilor care scapă de sub controlul economicului sfîrșește prin a modifica caracterul necesității istorice" (*Les présupposés du socialisme,* p. 40).

El ne invită deci să depășim „concepția noastră primitivă asupra materialismului istoric" și îl invocă în acest scop pe Engels împotriva lui Marx (*Scrisoare către Conrad Schmidt,* 1890) :

„În fața adversarilor noștri, noi trebuie să afirmăm principiul esențial pe care ei îl resping : influența factorilor economici. Noi nu am avut întotdeauna ocazia și nici timpul să punem în lumină importanța celorlalți factori participanți la procesul istoric."

Bernstein merge pînă la a repudia orice formă de materialism :

„*Materialismul e un calvinism ateu,* care chiar dacă neagă ideea de predestinare, admite totuși că totul este determinat de întreaga materie."

Respingînd importanța primordială a economiei, reabilitînd rolul ideologiei și al moralei, Bernstein propovăduiește o reîntoarcere la Kant împotriva lui Hegel :

„Opera lui Marx si a lui Engels datorează mult hegelianismului, dar ea este importantă doar în părțile în care această influență nu se simte. Și eroarea blanquistă a marxismului își are justificarea și rădăcinile chiar în dialectică."

Bernstein va stabili că există *două curente în mișcarea socialistă* modernă (idee ce va cunoaște un oarecare succes) :

– socialismul teoreticienilor, constructiv, utopic, societar și pacifist, evoluționist, idealist, kantian, și

– socialismul răzmeriților, distructiv, demagogic, conspirator, terorist, materialist, hegeliano–blanquist.

Teoria marxistă ar fi doar o tentativă de sinteză între aceste două tendințe, dar un compromis eșuat, un dualism de nedepășit o dată ce marxismul a alunecat spre blanquism, socialism politic, statal, antidemocratic. Trebuie să revenim la versiunea morală a marxismului sau să-i opunem versiunea democratică a socialismului. Bernstein insistă, printre primii împreună cu Jaurès, asupra complementarității dintre *socialism* și *democrație* :

„Democrația est un mijloc și un scop totodată. E un mijloc pentru instaurarea socialismului și chiar forma realizării sale ;

„Socialismul este în ultimă instanță aplicarea democrației la întreaga viață socială" ;

„Ce rost are să ne agățăm de ideea dictaturii proletariatului în timp ce peste tot reprezentanții social–democrației se pretează la jocul reprezentării proporționale și al puterii legislative, toate acestea fiind opusul dictaturii?".

Gîndirea lui Bernstein va influența modernizarea mișcării comuniste occidentale, chiar și a celei mai ortodoxe, și schițează începuturile ereziilor unui socialism umanist.

Pentru social-democrație, pentru un Jaurès, un Blum, un Mitterrand, umanismul e de la sine înțeles. Ansamblul ideilor umaniste ale lui Bernstein sînt lipsite de originalitate teoretică în comparație cu cele ale susținătorilor statului–administrator. Cel mult, el se va mulțumi cu o atitudine de vigilență critică față de distorsiunile dintre intențiile proclamate și practicile adversarilor săi în competiția politică. Fără însă a cîștiga credibilitate, deoarece, în nenumărate ocazii, rasism, colonialism... este expus aceloraşi sarcasme. Cu toate astea, el se distinge de celelalte curente marxist–leniniste tocmai prin aceste revendicări umaniste.

Astfel, Eduard **Bernstein,** la început de secol, deschide dosarul revizionismului în numele reîntoarcerii la umanism, în numele, mai exact, unei reîntoarceri la Kant împotriva lui Hegel pentru a condamna fără drept de apel bazele materialiste și dialectice ale teoriei lui Marx.

Bernstein își exprimă de exemplu dezacordul față de celebra formulă a lui Marx din *Ideologia germană* : „Existența omului nu este determinată de conștiință, ci dimpotrivă, existența sa socială îi influențează conștiința". Chiar dacă factorul determinant al evoluției sociale rezidă în producția și reproducerea mijloacelor de existență, obiectează Bernstein, conștiința omului, sursă a cunoașterii și a voinței, nu poate fi subordonată materiei. Cunoașterea permite omului să schimbe cursul lucrurilor pentru că „necesitatea nu este oarbă decît în măsura în care ea nu este înțeleasă". Trebuie îndeosebi să reabilităm morala, pentru că Marx a „desacralizat-o", ca fiind „o forță capabilă de o acțiune creatoare". Tot contrazicîndu-l pe Marx, el demonstrează că „disprețul față de ceea ce este ideal, ridicarea factorilor materiali la dimensiunile unor forțe omnipotente în sînul evoluției sînt doar iluzii".

Continuator fidel al gîndirii lui Bernstein, socialistul Henri de **Man** înțelege și el să demonstreze că ipoteza materialistă a lui Marx este radical depășibilă și depășită : lupta de clasă nu are sens decît „dacă e transferată din plan economic în plan etic", altfel ratăm scopul final al proiectului socialist. Pentru ca emanciparea unei clase să producă emanciparea întregii omeniri, „trebuie ca ea să-și justifice scopurile și metodele nu în interesul particular, ci prin judecăți de valoare cu o valabilitate general umană". În plus, marxismul se înșală asupra identității dușmanului și a cauzelor răului : nu principiile umanismului burghez sau cele ale creștinismului trebuiesc denunțate, ci doar insuficienta lor realizare ; de acum,

> „mișcarea socialistă este deopotrivă apărătorul democrației, pe care burghezia a golit-o de conținut și a idealului creștin, pe care biserica l-a trădat".

Henri de Man încearcă să-și fundamenteze exigențele „revizioniste" pe ceea ce numește un „optimism cultural umanist" : cultura proletară, fără a se îmburghezi, trebuie să reia îndemnul din epoca culturală burgheză și să extindă „domeniul aproapelui în direcții foarte diferite : împotriva barierelor de rasă, de naționalitate, de religie, de sex, de vîrstă și de clasă". Acest lucru e posibil doar pentru că proletariatul nu deține monopolul idealului socialist bazat pe convingeri morale de ordin universal : „Socialismul este o tendință a voinței spre o orînduire socială echitabilă. El consideră aceste revendicări juste deoarece apreciază instituțiile și relațiile sociale după un criteriu moral universal valabil".

În Franța, tot în numele revendicărilor umaniste s-au ridicat cele două mari figuri ale social–democrației, Jean Jaurès și Léon Blum, care au înțeles că marxismul trebuie îmbogățit și depășit.

Deși are pretenția că se deosebește de Bernstein, Jean **Jaurès** respinge și el materialismul istoric, catastrofismul revoluționar și teza pauperizării continue a proletariatului. În celebra sa controversă cu Paul Lafargue, pentru a încerca să reconcilieze idealismul și materialismul, el îi invoca pe Spinoza, Kant și Hegel :

„Mișcarea istoriei este un protest idealist al conștiinței împotriva regimurilor ce îl înjosesc pe om și totodată o reacție automată a forțelor omenești împotriva oricărui aranjament social instabil și violent... Omenirea se realizează pe ea însăși prin intermediul unor forme economice pe care le respinge din ce în ce mai puțin. În istoria omenirii există nu numai o evoluție necesară, ci și o direcție inteligibilă și un sens ideal... Omenirea se caută și se afirmă, și oricare ar fi diversitatea mediilor, timpurilor, revendicărilor economice, sclavul, servitorul sau proletarul nutresc aceeași speranță : este suflul nemuritor al umanității, a ceea ce numim drept" (conferința din decembrie 1894, citată în *L'esprit du socialisme*, Paris, Gonthier, coll. „Méditations", 1964).

Umanismul lui Jaurès se referă la „drepturile omului" și la individualismul consecvent : „Doar socialismul va conferi Declarației drepturilor omului întregul său sens și doar el va pune în practică drepturile omului... *socialismul este individualismul logic și complet*". Pentru Jaurès, drepturile omului nu sînt deci nici formale, nici abstracte. Marx nu a înțeles acest lucru, așa cum nu a înțeles nici rolul burgheziei revoluționare : „Revoluția franceză a evocat, cu un înalt simț al istoriei, printr-un cuvînt de ordine uman, o umanitate pregătită. Ea nu a fost niciodată mai mult și mai glorios realizată decît chiar în momentul în care și-a afirmat idealul înalt : «Oamenii se nasc și rămîn liberi și egali în drepturi»"...

Umanismul lui Jaurès s-a manifestat mai ales în apărarea lui Dreyfus. El se opune nu numai unei drepte naționaliste și rasiste, ci și unei părți din stînga marxistă care vede în această afacere doar o afacere a burgheziei. Lui Jules Guesde, care sfătuiește proletariatul să nu se lase deturnat de la obiectivul său principal, lupta de clasă, Jaurès îi răspostează : „Dreyfus nu mai este nici ofițer, nici burghez, ci umanitatea însăși".

Drepturile omului trebuie protejate și completate cu drepturi sociale ; acestea nu numai că nu sînt incompatibile cu democrația, dar sînt condiția însăși a dezvoltării sale.

Încă de la începuturile operei și a activității sale, Léon **Blum** a fost, în pofida a ceea ce s-a afirmat uneori despre el, adeptul unui socialism nemarxist în perspectiva unei etici universaliste :

„Socialismul s-a născut din conștiința egalității naturale, în timp ce societatea în care trăim e în întregime bazată pe privilegiu. El s-a născut din compasiunea și din

mînia pe care o trezesc în orice inimă cinstită aceste spectacole intolerabile : mizeria, somajul, frigul, foametea, în timp ce pămîntul, așa cum a spus un poet, produce destulă pîine pentru a-i hrăni pe toți copiii oamenilor, în timp ce supraviețuirea și bunăstarea fiecărui om ar trebui să fie garantate de toți ceilalți... El nu este, așa cum s-a spus de nenumărate ori, un produs al invidiei, care constituie mobilul cel mai josnic al acțiunilor umane, ci produsul dreptății și al milei. *Socialismul este deci o morală și aproape o religie, dar în același timp și o doctrină.* El este aplicarea exactă, în starea prezentă a societății, *a acelor sentimente generoase și universale pe care s-au bazat succesiv diferitele morale și religii*" (*Pour être socialiste,* 1919, citat în Jean Touchard, *La gauche en France depuis 1900,* Le Seuil, 1977).

Prieten cu Péguy și Charles Andler, discipol al lui Benoît Malon și Jaurès, Léon Blum se pronunță pentru un umanism de suflet și de rațiune și, pe măsură ce-și scrie opera, exigențele lui față de acesta se accentuează : nu există nici fatalism, nici determinism în opțiunile societății, nici resemnare nici cinism în acest program al „socialismului umanist" care „trebuie să elibereze persoana umană de toate servituțile ce o oprimă" și să asigure „bărbatului, femeii, copilului, într-o societate bazată pe egalitate și fraternitate, exercitarea liberă a drepturilor și facultăților lor naturale".

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Eduard BERNSTEIN (1850–1932), *Les présupposés du socialisme* (1899), Le Seuil, 1974.
Henri de MAN (1883–1953), *Zur Psychologie des Sozialismus* (1922), trad. franc. *Au-delà du marxisme* (1933), Le Seuil, 1974.
Jean JAURÈS (1859–1914), *L'esprit du socialisme,* anthologie, Gonthier, coll. „Méditations", 1964.
Léon BLUM (1872–1950), *A l'échelle humaine* (1946), Gallimard, 1971, préface de René Rémond ; *L'histoire jugera* (articole scrise între 1932 și 1940), T. Mage, 1992.
Alain Bergounioux, *Blum, Discours politique,* Imprimerie Nationale, 1997.

C / SOCIALISMUL PLURALIST

Susținător al statului–administrator, social–democrația face din apărarea pluralismului electoral o linie de ruptură atît cu fascismul cît și cu bolșevismul, chiar dacă pretinde că reprezintă doar o parte – cea muncitoare – a populației cu drept de vot :

„Originalitatea social–democrației față de leninism constă în faptul că ea consideră că democrația, după cucerirea puterii pe cale electorală, trebuie să continue să funcționeze pentru toți membrii societății... Democrație înseamnă deci, pentru partidele social–democrate, democrație pentru toți, atît burghezi cît și muncitori... Social–democrația acceptă deci diviziunea socială în profunzimea ei... Social–democrația se caracterizează, așadar, prin compromis, în privința puterii economice și competiție pașnică, în ce privește puterea politică. Compromisul asigură competiția, în sensul că o ocrotește. Opțiunea democrației e mult mai mult decît o strategie de acces către putere, este un proiect politic ce se bazează pe natura însăși a societății pe care o construiește... Social–democrația recunoaște existența conflictului de clasă, ea își trage chiar forța din acesta în calitatea sa de partid muncitoresc ; acest lucru o deosebește de partidele politice de dreapta, care se bazează și ele pe recunoașterea pluralismului... Specificul social–democrației ține de faptul că ea își bazează proiectul pe existența conflictului de clasă dintre muncitori și burghezie. Asta o și deosebește de partidele de dreapta și o apropie de partidele comuniste. Dar ea nu concepe să rezolve acest conflict prin distrugerea adversarului ; aici se apropie de dreapta liberală, care acceptă pluralismul în societate..."
(Alain Bergounioux, Bernard Manin, *La social–démocratie ou le compromis*, Paris, PUF, 1979, p. 199 și urm.)

E o remarcă valabilă pentru ansamblul curentelor social–democrate în secolul al XX–lea, oricare ar fi divergențele doctrinare sau ezitările lor legate de diferite evenimente.

Vom cita spre exemplificare socialismul fabian, apoi pe cel laburist, care și-au însușit încă de la începuturi principiul pluralismului, dar și socialismul scandinav, pentru care acesta e de la sine înțeles chiar dacă nu face obiectul unor dezvoltări teoretice : „Să luăm puterea și să vorbim mai puțin", din moment ce am căzut de acord asupra principiului democrației capitaliste.

În alte părți, și mai cu seamă în țările unde există o puternică organizație leninistă, dezbaterea doctrinară ridică mai multe discuții și e marcată de mai multă ambiguitate. Cel puțin putem constata că, dincolo de ezitările legate de „linie" și de compromisurile strategice proprii fiecărei organizații, reprezentanții concepțiilor social–democrate nu ezită să reamintească necesitatea pluralismului electoral și respectul față de urmările acestuia în materie de libertăți politice.

Ne îndoim că este și cazul lui **Bernstein.** Critica umanistă a marxismului se prelungește într-o critică politică. Bernstein refuză să asimileze democrația cu dominația clasei burgheze. Democrația înseamnă „absența dominației de clasă" ; adică este un stat social în cadrul căruia nici o clasă nu va avea nici un privilegiu în fața comunității ; democrația înseamnă deci „suprimarea dominației de clasă, chiar dacă aceasta nu înseamnă suprimarea efectivă a claselor înseși. Departe de a se mărgini la o libertate pentru proprietarii de sclavi", democrația reprezintă o cucerire modernă valoroasă pentru toți și acest lucru proletariatul trebuie să-l dezvolte, nu să-l distrugă. *Democrația este, în același timp,*

> „posibilitatea și scopul. Este posibilitatea de a instala socialismul și în același timp e forma stabilirii sale".

Karl **Kautsky** merge mai departe pentru a afirma, dincolo de considerațiile de aritmetică electorală, consubstanțialitatea democrației și a socialismului. El ia poziție în termeni foarte clari împotriva metodelor bolșevice din revoluția din 1917 și face din democrație o linie de demarcație (R. Luxemburg, deși situată la stînga Partidului socialist german, adoptă o poziție asemănătoare) :

> „Opoziția dintre cele două curente socialiste nu se bazează pe meschine rivalități între persoane, ci pe opoziția dintre două metode fundamental diferite : metoda democratică și metoda dictatorială. Ambele doresc același lucru : emanciparea proletariatului și, o dată cu el a întregii omeniri cu ajutorul socialismului. Dar drumul ales de unele e considerat de celelalte drept fals, neputînd duce decît la ruină" (Karl Kautsky, *La dictature du prolétariat,* 1918, Paris, Bourgeois, coll. „10/18", 1972).

La fel în Franța, dincolo de manevrele organizațiilor, și indiferent de influența persistentă a curentelor ostile democrației parlamentare (cf. divizările în cazul Millerand), Jean Jaurès și Léon Blum, de exemplu, nu vor înceta să lupte împotriva tentației periculoase de a renega cuceririle democratice. Astfel, Jean Jaurès se neliniștea din cauza „jocului dublu" al acelora ce nu acceptă pluralismul electoral decît ca pe un compromis tactic și trimit „în parlament delegați declarînd în același timp că aceștia vor juca doar un rol derizoriu, de neputință și corupție". Pe Jaurès, ca în cazul „apărării lui Dreyfus", proletariatul nu-l poate lăsa „indiferent" și nici democrația nu poate fi abandonată pe mîinile burgheziei ; democrația nu este burgheză și apărarea libertăților politice în republică este „copilul" clasei muncitoare : „Ce s-ar fi ales de libertățile politice din această țară dacă, de o sută douăzeci de ani, clasa muncitoare

nu ar fi dat tuturor mișcărilor de emancipare ceva din curajul, forța și altruismul său?" Ecourile acestor principii le regăsim în opera lui Léon Blum, chiar dacă diferența dintre cucerirea, exercițiul și ocuparea puterii a lăsat uneori impresia de ambiguitate. De fapt, din 1920, de la congresul de la Tours, Léon Blum denunța bolșevismul ca fiind un blanquism și își va afirma, pînă la sfîrșitul vieții, atașamentul față de „principiile esențiale ale democrației" : „Nici nu poate fi vorba să atenteze cineva la principiul electiv, nici la legea votului universal care este simbolul însuși al democrației" (Léon Blum, *A l'échelle humaine*, 1946).

Cu tot atașamentul față de pluralism, cu toate criticile sale repetate la adresa regimurilor fasciste sau bolșevice, social-democrația a dat deseori dovadă de orbire teoretică și de complezență politică. Pentru că e „atașată de ideea unei bune etatizări", „ignoră faptul că ea contribuie, sub aparența unor mobiluri nobile, la separarea din ce în ce mai mare dintre puterea administrativă, reglatoare, polițienească și societatea în cauză" (Claude Lefort, *L'invention démocratique, op. cit.*).

Cel mai nobil mobil al social-democrației este reformismul.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Albert O. Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Fayard, 1991.
Marc Sadoun, *De la démocratie française, essai sur le socialisme*, Gallimard, 1993.
Gérard Grunberg, Alain Bergounioux, *L'utopie à l'épreuve, le socialisme européen au XX-e siècle*, Ed. De Fallois, 1995.

D / UN SOCIALISM REFORMATOR

Încă de la sfîrșitul primului război mondial, în interiorul statului-administrator problema reformismului este reglată. Totul se petrece de parcă am asista la victoria progresivă și profundă a **social-democrației,** indiferent de conjuncturile electorale. Pe de o parte, „economia s-a socializat într-o măsură în care acum cincizeci de ani nici măcar nu ne

puteam imagina. În afara unor sectoare care au devenit proprietate publică aproape în întregime, transferurile sociale operează o redistribuire permanentă a veniturilor și a capitalurilor" (Louis Salleron, *Libéralisme et socialisme*). Pe de altă parte, consacrarea drepturilor sociale de toate felurile, cît și generalizarea asigurărilor, confirmă caracterul avansat al concepțiilor social–democrate.

Această afirmație a suscitat nenumărate controverse. Periodic se fac auzite vocile alarmate sau calme ale celor ce diagnostichează o criză *reală* a social–democrației. Chiar dacă diagnosticul ar avea o motivație, el nu invalidează teza în ansamblul ei, ci dimpotrivă.

Este clar că în unele perioade din acest secol social–democrația pare să se simtă rău : o demonstrează incapacitățile cronice ale social-democrației germane, *Labour,* sau cele ale socialiștilor francezi față de un anumit număr de crize internaționale sau interne ; analiza e prea cunoscută pentru a mai insista. Dar reîntoarcerea în forță a liberalismului cu R. Reagan și M. Thatcher nu trebuie să inducă o judecată retrospectivă și să ne facă să uităm că social–democrația și-a îndeplinit cu prisosință programul.

În final, aceste „crize" dovedesc existența unui proces de adaptare la structurile capitaliste, la a căror transformare contribuie și ele însele, prin depășirea progresivă a misticii revoluționare marxiste și cu ajutorul unui proiect de „reformă structurală", a cărui coerență reiese încetul cu încetul. E adevărat că se multiplică și ambiguitățile și ambivalențele : acceptînd regula pluralismului, socialismul democratic are dificultăți „electorale" în concretizarea rupturii sale de marxism ; propovăduind în mod sistematic proiectul transformării progresive a societății cu ajutorul unui ansamblu de reforme de structură, îi este greu să cîștige și să păstreze o specificitate proprie.

Din anii 1930, un anumit număr de purtători de cuvînt ai social–democrației preconizează un reformism complet, diferit de proiectele marxist–leniniste, la capătul căruia planificarea nu mai are drept scop deposedarea colectivă. Aceasta este, de exemplu, poziția lui Henri de Man. Alții adoptă poziții mai ambigue. Astfel, în *Au-delà du réformisme,* Léon Blum respinge planismul preconizat de H. de Man și crede că poate propune un „reformism revoluționar", „reforme non–reformiste", ceea ce relevă dificultățile proprii social–democrației franceze, dominată de moștenirea lui Jules Guesde și de referirea ambiguă la ideea de revoluție. În 1951, încă, în declarația de la Frankfurt, Internaționala socialistă se mulțumește cu o sinteză ambiguă care a permis diferitelor curente social–democrate să aleagă între diversele forme de proprietate colectivă,

cu condiția să subziste un puternic sector privat (cf. lucrarea lui Alain Bergounioux și Bernard Manin, *op. cit.*).

Dar mai tîrziu, cea mai mare parte a partidelor social–democrate se pronunță mai clar împotriva socializării producției, pentru acceptarea mecanismelor unui capitalism organizat și dirijat, teză favorizată în programul de la Bad Godesberg (1959). Și, în sfîrșit, oricare ar fi diversitatea situațiilor din fiecare țară, putem afirma : „La fel cum primul război mondial a făcut inevitabilă intervenția statului, cel de-al doilea a realizat anumite principii ale economiei mixte și pentru un timp a conferit o orientare socialistă economiilor occidentale, prin anumite forme de planificare, prin controlul statului și concentrarea în întreprinderi. Mai mult de atît, în timpul războiului, democrațiile occidentale au acceptat principalele revendicări ale mișcării social–democrate din anii 1920... A fost admisă pretenția privind protecția socială și social–democrațiile au făcut din aceasta un obiectiv propriu ce nu lipsea nici din politicile conservatoare" (Bergounioux și Manin). Altfel spus, ideea victoriei concepțiilor socialiste asupra concepțiilor liberale are sens doar pînă în anii 1970, dar cu condiția ca ea să fie asociată cu ideea compromisului progresiv ce acompaniază evoluția structurilor capitaliste. Trebuie să ne reamintim că o asemenea victorie nu poate fi cîștigată fără apariția și întărirea unui nou partener social esențial : sindicalismul.

La origini, **sindicalismul** nu poate fi confundat cu apariția social–democrației, cel puțin nu în toate cazurile. În schimb, cîștigă o formă doctrinară și organizatorică în interiorul unei îmbinări de concepții filosofice, politice și sociologice care întrețin un fel de confuzie „naturală" între problema socială și problema muncitorească. De la sfîrșitul secolului al XIX–lea, autocritica liberalismului pune radical sub semnul întrebării dogmele sacre ale individualismului și ale subiectivismului ; această conștientizare ce provoacă și accelerează peste tot luptele muncitorești tot mai hotărîte. Așa cum a prevăzut Tocqueville, problema egalității răstoarnă definitiv datele libertății.

La început și pe durata a cîtorva decenii, încă, concepția sindicală oscilează între diferite tendințe și, în anumite țări, în principal în Franța, Italia și Spania, sînt influențate de anarhism. Filosofi ca Antonio **Labriola** (1843–1904) sau Georges **Sorel** (1847–1922) încearcă să pună bazele unei teorii a autonomiei sindicale față de politica clasică, marcînd-o cu perspective radical anti–etatiste. Mai ales în Franța, după cum notează Jean Touchard, „referirea la Sorel" însoțește și prelungește „referirea la Proudhon". Sindicaliștii trebuie să fie capabili, prin intermediul mitului grevei generale și gimnastica acțiunii directe, să constituie o elită

revoluționară, o avangardă a maselor muncitoare, capabilă să răstoarne statul așa-zis democratic și parlamentar. Acțiunea sindicală trebuie deci să fie autonomă.

Nenumărate curente, nenumărați lideri au fost influențați de această „mitologie" teoretică și practică :

> „Rațiunea de a fi a statului este salvgardarea intereselor politice, inutile și dăunătoare... și sindicalismul nu vizează doar o simplă modificare a personalului guvernamental, ci reducerea lui la zero prin transpunerea în organismele sindicale a acelor cîteva funcții utile și prin suprimarea celorlalte pur și simplu" (Pelloutier).

Faimoasa Cartă de la Amiens (1906), la care aderă cea mai mare parte a mișcării sindicale franceze, poartă marca unor asemenea concepții : fiind o veritabilă declarație de neîncredere față de stat, de trade–unionism, de partidele politice, ea pretinde că se consacră principiilor autonomiei sindicale față de patronat și că grupează, „în afara oricărei școli politice, toți muncitorii conștienți de lupta ce urmează să fie dată în scopul dispariției statutului de salariat". Carta se mai pronunță pentru acțiunea directă și greva generală, împotriva colaborării de clasă și a electoralismului politic, pe scurt împotriva reformismului de stat și a administrării. Dar, deși predomină concepțiile anarhiste, sindicalismul e influențat și de marxism : astfel, în Franța, după războiul din 1914 și mai ales după sciziunea din 1921, comuniștii reușesc acolo unde adepții lui Guesde eșuează : o parte a sindicalismului muncitoresc devine cureaua de transmisie a Partidului comunist și tezele sale nu prezintă nici o diferență față de concepțiile leniniste despre stat.

Totuși, dincolo de asemenea ambivalențe și influențe contradictorii, fenomenul sindical din secolul al XX–lea are și o altă importanță : susținînd temele democrației industriale și sociale, într-o asociere strînsă cu forțele politice, influențat de empirismul trade–unionist, sindicalismul occidental, în ansamblul său, solicită arbitrajul de stat în conflictele cu patronatul, prin intermediul unor „convenții colective" ce ușurează recunoașterea sa ca un nou partener social și extinde măsurile de reformă economică și socială. Pe alocuri practicile de „participare" sau de „cogestiune" asociază sindicatele cu ideea de administrare și le trans-formă în ideea unei „protecții sociale" al cărei revers obligatoriu este extinderea „controlului social" : „Sindicalismul care visa să absoarbă statul se integrează el însuși în acesta sub semnul dublu al unității și al obligației". Partener al statului, sindicalismul nu scapă de birocrație : purtătorii săi de cuvînt ocupă poziții de compromis.

Apariția și puterea sindicalismului devin componentele esențiale ale statului–administrator. Expresie suplimentară și ambiguă a divi-

ziunii sociale, fenomenul sindical marchează înfrîngerea soluțiilor corporatiste, care teoretizau dispariția și în același timp apariția unei noi forme de corporatism, diferită bineînțeles, dar, în ce privește obiectivele sale, parțial asemănătoare.

Corporatismul nu este o concepție politică uniformă, avînd o semnificație principală unică. La sfîrșitul secolului al XIX–lea, la granița uneori incertă dintre sociologism și comtism, ideea de corporație se naște atît dintr-o revanșă a tradiționalismului față de individualism cît și din dorința, contradictorie din punct de vedere politic, de a face auzită vocea „grupurilor", și mai cu seamă cea a grupărilor profesionale, cu scopul de a proceda la o reformă profundă a structurilor administrative și sociale ale statului–națiune. Înseamnă descoperirea „problemei sociale" împotrivirea societății față de stat? De fapt, mai tîrziu, în interiorul unor curente foarte diferite, proiectul corporatist va fi asimilat de concepții destinate „în mod obiectiv" să întărească statul și să lupte subtil împotriva influenței sindicalismului muncitoresc. Așa s-a întîmplat și în cazul corporatismului promovat de Maurras, pînă la versiunea sa Vichy, sau mai simplu cu toate corporatismele fasciste, versiunea Salazar, Franco sau Mussolini. Dar este valabil și pentru linia promovată de acei juriști–politologi, animați sincer de dorința descentralizării, convinși că individualismul liberal ruinează șansele democrației constituționale și că reprezentarea parlamentară trebuie să fie înlocuită cu reprezentarea profesională (cf. de exemplu ambiguitățile opțiunilor lui Léon Duguit). Însoțind voința de a reforma capitalismul cu scopul de a disciplina concurența și de a reorganiza economia, corporatismul lasă să se audă o „voce" socială care trebuie să fie controlată mai bine. În mod paradoxal, în sînul statului-administrator el nu reușește decît acolo unde dă greș : o dată cu victoria sindicalismului despre care putem spune că „a fost fără îndoială marea înfăptuire a istoriei gîndirii politice franceze în secolul al XX–lea" (Jacques Droz). Și fără îndoială în ansamblul statelor-administratoare.

Legată de avîntul partidelor social–democrate, integrarea progresivă a acțiunii sindicale face loc unei noi „forme politice" în care anumiți autori văd începutul unui soi de neo–corporatism, o transpunere institu-țională a „compromisului triunghiular" permanent dintre stat, patronat și sindicate.

O astfel de evoluție permite ca lozinca reformei sociale să rămînă la ordinea zilei : diviziunea socială nu dispare. Dar cu fiecare etapă a compromisului politic sau economic, acordul se traduce prin intervenția tot mai mare a statului. Astfel concepută și practicată, administrarea anunță oare sfîrșitul ideologiilor? În rest, trebuie să notăm că, fără a

avea justificări ideologice, revendicările și mișcările corporatiste se multiplică o dată cu declinul sindicalismului, lucru observat în special în Franța la sfîrșitul anilor 1970. În același timp putem constata influența grupurilor corporatizate în interiorul statului, ca și cum ar exista amenințarea că statul–administrator nu ar mai funcționa în folosul cetățenilor, ci în folosul celor ce le alcătuiesc.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Georges SOREL (1847–1922), *Réflexions sur la violence* (1908), Rivière, 1946 ; *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (1919), Rivière, 1921.
Alain Bergounioux et Bernard Manin, *La social–démocratie ou le compromis,* PUF, 1979.
Christine Buci–Glucksmann, Göran Therborn, *Le défi social-démocrate,* Maspero, 1981.
Alain Bergounioux et Bernard Manin, *Le régime social–démocrate,* PUF, 1989.
Dominique Colas, *L'État et les corporations,* PUF, 1987.
Bruno Jobert et Pierre Muller, *L'État en action,* PUF, 1987.

Pentru capitolul IV, în F. Châtelet, O. Duhamel, É. Pisier (dir.), *Dictionnaire des oeuvres politiques,* PUF, 1986, rééd. 1995, vezi : Bakunin, Bentham, Bernstein, Blanc, Blanqui, Blum, Comte, Feuerbach, Fourier, Jaurès, Kautsky, Leroux, Marx, Mill, Owen, Proudhon, Saint–Simon, Sorel, Stirner, Tchernychevski.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul V

STATUL–PARTID

1/ Geneza statului–partid : leninismul 216
A/ Revoluția necesară și posibilă 216
• Critica revizionismului 216
• Actualitatea revoluției în Rusia 217
B/ Teoria imperialismului 221
• Rosa Luxemburg și revoluția mondială 221
C/ Construirea partidului 224
• Teoria leninistă a partidului 224
• Cele 21 de condiții de aderare la Internaționala a III–a . 228
D/ Dictatura proletariatului 231
• Dispariția statului 231
• Întărirea statului 235
2/ Dictatura totalitară : stalinismul 236
A/ Imperialismul sovietic 236
• Stalin 236
B/ Teroarea 238
C/ Critica birocrației 240
D/ Epoca de după Stalin : critici și ajustări 242
• Destalinizarea 242
• Teoria capitalismului monopolist de stat 244
• Ideologia revăzută : de la Gramsci la Althusser 246
• Gramscism–leninismul : Althusser și Poulantzas... 247
3/ Sfîrșitul statului–partid 249
A/ Dizidențe 249
B/ Gorbaciov și dizlocarea sistemului sovietic 252
• *Perestroika* și *glasnost* 252
• Sfîrșitul partidului unic 254

În secolul al XX–lea, *socialismul* se schimbă, se dedublează. Proiectul socialist este de acum *ideologie* și *instituție*. El se organizează, se realizează, apoi sub forma sa comunistă cunoaște o criză foarte gravă, aproape mortală în Europa. Această răsturnare e asigurată de doi factori noi :

1/ Marxismul, în orice variantă a sa, devine ideologia oficială a tuturor partidelor socialiste europene. După excluderea lui Bakunin din Internaționala I–a (1872), unificarea socialiștilor germani (Gotha, 1875) și înființarea de către Guesde și Lafargue a Partidului Muncitoresc Francez (1879), „marxismul" s-a născut, „marxismul" triumfă, el este referentul doctrinar suprem față de care sînt determinate toate nuanțele și toate rupturile, inclusiv în epoca de după 1917, sau după ruptura chino–sovietică.

2/ Marxismul, prin cei ce se prevalează de această doctrină, se instituționalizează. Se structurează organizații puternice (state sau partide) ce vor fi de acum încolo parte integrantă a realității socialismului. Nici o definiție a socialismului nu va fi scutită de o raportare organizațională. În ajunul primului război mondial, toate națiunile europene au fost reprezentate în congresul Internaționalei, adunarea fiind dominată de două partide : social–democrația germană (Kautsky) și secțiunea franceză a Internaționalei muncitorești (Jaurès). Din 1917, polul de atracție al mișcării socialiste devine un stat, Uniunea Sovietică, și socialismul se scindează. După cel de-al doilea război mondial, vin state noi să întărească URSS-ul, grație cuceririlor din Europa, și se formează „lagărul comunist". În 1949, statul cel mai populat din lume, China, devine la rîndul său socialist. În 1991, după căderea brutală a comunismului în Europa și dezmembrarea URSS, aceasta rămîne un stat comunist, în ciuda luptei democratice care a început și aici.

Ideologie și instituție, socialismul se declară *post*–marxist și îi cere acestuia răspunsuri la probleme pe care nu și le-a pus sau pe care nu a putut să le rezolve. De aici, **cele 4 ambiguități ale moștenirii marxiste** :

1/ *Statutul textului lui Marx și Engels* devine echivoc. El oferă o filosofie a istoriei *sau* o teorie a revoluției? O concepție despre om, în cadrul căreia Ființa este devenirea unică și necesară a unei umanități ce se îndreaptă ineluctabil spre o societate în sfîrșit transparentă, *sau* o analiză a raporturilor dintre acțiuni și a complexității organismelor sociale, o strategie a schimbării sociale în care devenirea e necesară doar retrospectiv?

2/ *Semnificația tezelor marxiste* pare contradictorie. E vorba despre interpretarea evoluției societăților ca fiind determinată de economie, în care infrastructura este cauza suprastructurii și a rupturilor, *sau* despre recurgerea la lupta de clasă ca la o simplă grilă

de inteligibilitate, o referire la raporturile de producție pentru a defini condițiile istorice ale acțiunii politice? Este vorba de un necesitarism, în care cauza e de natură economică, *sau* de un voluntarism, în care eficacitatea este politică?

3/ *Natura forței ce va înfăptui revoluția* rămîne imprecisă. E nevoie de o putere care să dirijeze mișcarea, să hotărască excluderile, să funcționeze ca un tribunal, să dețină dublul privilegiu de a reprezenta clasa muncitoare și de a poseda știința devenirii *sau* de un partid care să fie doar o ligă, un organism fără funcție directoare, un centru de coordonare a informațiilor și a cercetărilor, care să lase fiecărei mișcări populare propria autonomie, ideile proprii și ritmurile proprii?

4/ Nici *modalitățile împlinirii revoluției* nu par mai clare. Vom fi de acord cu Marx, care își imagina revoluția după modelul insurecțiilor ce au dat pentru un timp puterea poporului (1793, 1830, 1848, 1871), altfel spus cucerirea puterii prin violență *sau* cu bătrînul Engels care, în fața succeselor electorale ale socialismului marxist în Germania și dezvoltarea sindicatelor, a horărît că a venit momentul ca baricadele să fie înlocuite cu acțiunea politică legală?

Aceste ambiguități nu sînt străine de rezultatele surprinzătoare pe care le cunoaștem : consolidarea acestui nou Leviathan care este *partidul–stat socialist*, din ce în ce mai puternic în raport cu societatea și din ce în ce mai centralizat, ceea ce nu oferă nici o perspectivă a dispariției sale, poate doar pentru cei ce mai vor să creadă în fabula unei „funcții dialectice a apărării și a dispariției statului".

Vom înțelege cum, în locul dispariției statului anunțată de Marx, am asistat la întărirea partidului–stat totalitar, și apoi la prăbușirea lui. Partidul–stat sovietic, după o ascensiune extrem de rapidă și după succese pe plan mondial, ce păreau să demonstreze eficacitatea formulei al cărei prototip este, a intrat într-o criză brutală în URSS și în țările din Est (dar nu și în Asia). Nici una din teoriile care explicau sistemul comunist nu a anunțat prăbușirea sa și condițiile în care s-a produs aceasta. Este adevărat că Mihail Gorbaciov se pare că a folosit o rețetă veche a istoriei rusești, revoluția începută de sus, dar nu ca Petru cel Mare sau Lenin, pentru modernizarea forțată a Rusiei sau implantarea comunismului, ci pentru distrugerea, mai mult sau mai puțin voită, a partidului–stat în scopul democratizării. Totuși, chiar dacă sfîrșitul URSS–ului a fost un eveniment, scăpînd ca orice eveniment unui scenariu predefinit, el semnalează o situație ce confirmă diagnosticul totalitarismului : dificultatea de a scăpa de liberalismul sălbatic sau de naționalismul exacerbat arată cît de

profund a pătruns în societate despotismul partidului. Obstacolele care apar în calea organizării cuplului societate civilă–stat de drept în fosta Uniune Sovietică par să sublinieze, *a posteriori*, caracterul totalitar pe care l-a avut prin simptomele dramatice ale unui trecut ce-i apasă și astăzi pe cei vii.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

F. Châtelet, É. Pisier–Kouchner, J.–M. Vincent, *Les marxistes et la politique*, PUF, Textes, 1985.
L. Kolakovski, *Histoire du marxisme*, 3 vol., Fayard, 1987.
M. Ferro, *Des soviets au communisme bureaucratique*, Gallimard, 1980.

1/ Geneza Statului–Partid : leninismul

A/ REVOLUȚIA NECESARĂ ȘI POSIBILĂ

Critica revizionismului

În ce privește starea capitalismului, Rosa Luxemburg propune un diagnostic radical opus celui avansat de Bernstein. În cartea intitulată *Réforme ou révolution?* ea atacă virulent teza revizionistă și încearcă să demonteze punct cu punct demonstrația economică a lui Bernstein : legea valorii, descoperită de Marx, nu este o „invenție abstractă" ; ea e dedusă din „realitatea socială". Teoria crizelor nu este deloc „adăugată". Crearea societăților pe acțiuni și creșterea claselor mijlocii nu schimbă cu nimic pronosticurile lui Marx. Anarhia capitalistă se agravează și crizele devin din ce în ce mai numeroase.

Revoluția este, deci, mai mult ca niciodată, actuală. Soluția politică preconizată de Bernstein reprezintă o eroare și, totodată, o

trădare. În loc să urmeze efortul lui Bernstein : „ea trebuie să îndrăznească să pară ceea ce este", social–democrația trebuie mai degrabă „să îndrăznească să fie ceea ce spune că este" și să-și aducă aminte că „violența e legea supremă a luptei de clasă".

Analizele teoretice ale lui Lenin împotriva tuturor formelor de revizionism nu sînt mai puțin radicale, chiar dacă perspectivele strategice sau tactice sînt uneori mai prudente sau mai nuanțate.

În 1908, în *Marxism și revizionism*, el condamnă atît ceea ce susține Bernstein cît și ceea ce face Millerand : parlamentarismul, departe de a le face să dispară, „dezvăluie esența republicilor burgheze cele mai democratice și demonstrează caracterul lor de organe de opresiune de clasă. Nici extinderea votului universal, nici lărgirea drepturilor și a libertăților constituționale nu schimbă cu nimic situația. Libertatea într-o societate capitalistă rămîne ceea ce a fost ea în republicile Greciei antice : „o libertate pentru proprietarii de sclavi". Democrația burgheză rămîne deci „formală". Violența revoluționară este mai mult ca niciodată indispensabilă.

Totuși, din 1920, Lenin pare să adopte o poziție strategică mai nuanțată. În *Stîngismul, boala copilăriei comunismului*, el admite că participarea la un parlament democratic burghez, departe de a dăuna proletariatului revoluționar, demonstrează mai ușor maselor „înapoiate" de ce „aceste parlamente merită să fie dizolvate". Sînt posibile toate compromisurile, din moment ce această „tactică" servește la „ridicarea și nu la coborîrea nivelului de conștiință a proletariatului". Fără a abandona critica revizionismului, trebuie condamnată „nerăbdarea stîngistă" a tezei abstenționiste. Lenin opune radicalilor italieni, conduși de Bordiga, care predică boicotarea oricăror alegeri și a participării la viața parlamentară, cuvîntul de ordine „parlamentarism revoluționar" : în anumite cazuri, comuniștii trebuie să se prezinte la alegeri, dar centrul de greutate al luptei să rămînă în afara parlamentului și deputații comuniști, acționînd sub mandatul Comitetului central, să nu neglijeze grevele, insurecțiile, fără să se teamă că vor ieși afară din cîmpul legalității.

Actualitatea revoluției în Rusia

În octombrie 1917, Imperiul țarilor devine primul „stat socialist". „Stat socialist", ideea se complică, există un punct de referință real, un Stat, unul adevărat și care va dura aproape șaptezeci și cinci de ani ; reapare deci obsedanta problemă a statului.

> „Se poate spune că după căderea vechii societăți va exista o nouă dominație a claselor, care se va rezuma la o nouă putere politică? Nu... Clasa muncitoare va înlocui, pe parcursul dezvoltării sale, vechea societate civilă printr-o asociație ce va exclude clasele și antagonismele dintre ele, și nu va mai exista putere politică propriu-zisă."

Sînt afirmațiile lui Marx (*Mizeria filosofiei*, 1847), și toată lumea le-a citit. Socialismul își extrage forța de convingere din următoarea escatologie : el anunță sfîrșitul statului, sfîrșitul dominației omului de către om :

> „El este adevărata soluție a antagonismului dintre om și natură, dintre om și om, adevărata soluție a luptei dintre existență și esență. El este enigma rezolvată a istoriei și este conștient de acest lucru", afirma Marx în 1844.

Există totuși o dificultate : și asta chiar „pe parcursul dezvoltării sale...". Socialiștii nu sînt anarhiști, statul nu e suprimat de la o zi la alta, revoluția se înscrie într-o evoluție, trecerea la comunism se face pe etape, statul socialist este (provizoriu) necesar. Totul se complică datorită cuvîntului din paranteză, atît în teorie cît și în practică. Cum trebuie să fie conceput acel provizoriu? De ce se instituționalizează el? Prin ce mecanism va anunța el *dispariția statului*, în timp ce el de fapt *întărește statul*? Nu ar trebui să elucidăm ceea ce ar putea să fie foarte bine una din cele mai mari stategii ale istoriei și ale gîndirii politice?

Dificultatea începe cu ceva neprevăzut : *revoluția din Rusia*.

Societatea „nu poate depăși printr-un salt și nici nu poate aboli prin decrete fazele dezvoltării sale naturale". Dacă ar fi să îl urmăm pe Marx în *Capitalul*, nu ar fi trebuit (ar fi fost imposibil chiar) să aibă loc revoluția în Rusia înapoiată. Societățile trebuie să parcurgă cinci stadii de dezvoltare :

1. *Comuna primitivă* în care nu există proprietate privată ;
2. *Regimul sclavagist* în care a apărut exploatarea omului de către om ;
3. *Regimul feudal* : în principal proprietate funciară, începe dezvoltarea forțelor de producție ;
4. *Capitalism* : caracterizat de industrie și proprietatea privată asupra mijloacelor de producție ;
5. *Socialism* : socializarea mijloacelor de producție, dispariția satului.

Doar după parcurgerea acestor cinci etape poate și trebuie să apară *comunismul*.

Lenin nu dezminte acest determinism, îl ajustează doar pentru a face revoluția, pe de o parte cu ajutorul teoriei sale despre imperialism, pe de altă parte cu ajutorul tezei primatului politicului. În acest sistem, autonomia politicului reprezintă doar o fereastră falsă

față de acel proces inevitabil ce face să apară capitalismul și apoi socialismul.

Dincolo de dezbaterile filosofice asupra determinismului și dialecticii, asupra necesității și libertății, Lenin e confruntat cu o problemă istorică precisă : *revoluția din Rusia a fost actuală sau a fost prematură*. Pentru a găsi o rezolvare, trebuie studiate două probleme care sînt deseori confundate :

1. Este posibil ca într-un stat semi–feudal *să fie practicată o economie capitalistă*?

2. Este posibil ca în stadiul capitalist *să fie evitată puterea burgheziei* și, prin aceasta, el să fie transformat din punct de vedere calitativ, accelerînd astfel trecerea spre socialism?

Prima problemă îi pune față în față pe populiștii ruși cu menșevicii și bolșevicii. Primii (**Cernîșevski**, Herzen, Tkacev) considerau că lipsa unor piețe de desfacere externe și dimensiunile reduse ale celei interne fac imposibilă implantarea capitalismului în Rusia. În plus, proprietatea colectivistă asupra pămîntului oferă o bază bună pentru a construi socialismul imediat. Rusia agrară va evita astfel relele industrializării și ale capitalismului. Pentru Lenin, asemenea afirmații sînt erezii și absurdități : „Țărănimea colectivistă rusă nu este adversara capitalismului, ea este, dimpotrivă, baza lui cea mai profundă și cea mai solidă" (*Dezvoltarea capitalismului în Rusia,* 1896). În opinia lui Lenin, țărănimea rusă era pătrunsă de spiritul negustoresc, de mașinism și de economia de piață : modul de producție capitalist domină întreaga Rusie (chiar dacă el e mai puțin dezvoltat ca în Europa de Vest).

În ce privește cea de-a doua problemă – locul proletariatului în revoluția capitalistă –, ea a divizat social–democrația rusă, care era unită doar împotriva comunismului agrar al populiștilor. Dezbaterea se conturează în timpul revoluției din 1905. Trei curente, trei poziții :

La un pol se afla **Plehanov** și cea mai mare parte a menșevicilor :

– Nu a sosit încă momentul potrivit pentru revoluție. Puterea nu trebuie luată, ci trebuie *susținută burghezia liberală*. Societatea rusă nu este încă destul de dezvoltată, proletariatul rus nu este încă destul de matur. O revoluție prematură ar duce la dezastru, Comuna din Paris constituie un exemplu, chiar și Marx a fost împotriva ei.

La celălalt pol s-a aflat **Trotki** și cei mai „revoluționari" :

– „Nici un fel de țar, guvern muncitoresc". Revoluția socialistă este posibilă. Puterea trebuie luată. Proletariatul e capabil să conducă

singur o *revoluție permanentă*, adică neîntreruptă, burghezo–proletară, și să pună „colectivismul" pe ordinea de zi.

Între cei doi poli se află **Lenin**, mai complex :

– Ca și lui Plehanov, capitalismul i se pare necesar, socialismul prematur : „Ideea de a căuta salvarea clasei muncitoare altundeva decît în *dezvoltarea capitalismului* este reacționară. „În țări ca Rusia, clasa muncitoare suferă mai puțin din cauza capitalismului decît din lipsa lui". „Clasa muncitoare este interesată în mod absolut de dezvoltarea cît mai largă, mai liberă și mai rapidă a capitalismului".

– Împotriva lui Plehanov și Martinov, de acord cu Troțki, el consideră că burghezia rusă este incapabilă să împlinească o revoluție prin forțe proprii, de aceea proletariatul trebuie să preia puterea. Dar împreună cu țăranii, în scopul desăvîrșirii reformelor burgheze : acestea ar fi republica, libertăți democratice, separarea bisericii de stat, transformări economice. Toate astea pot fi înfăptuite doar de către *„dictatura revoluționară democratică a proletariatului și a țărănimii"*.

În 1905, Lenin preconiza deci căderea țarismului și un guvern democratic *provenit* dintr-o insurecție armată. Schema sa era următoarea : constituție democratică + teroarea de masă. În 1917, Lenin se va regăsi pe pozițiile lui Troțki, preluarea imediată a puterii de către proletariat :

> „Cel care vorbește astăzi doar de dictatura democratică revoluționară a proletariatului și a țărănimii a rămas în urmă și prin aceasta a trecut în rîndurile micii burghezii și merită să fie trimis la arhive" ; „Revoluția democratică burgheză este o formulă îmbătrînită. Ea a murit.". *„Toată puterea sovietelor" (Tezele din aprilie).*

Putem considera că, atent la evoluția istorică, Lenin a devenit „troțkist", adică a preluat în contul său ideea revoluției permanente. Putem, de asemenea, să considerăm că de fapt el nu și-a schimbat opinia și că a rămas convins de necesitatea parcurgerii etapelor (capitalism, socialism, comunism). Socialismul își propune ca sarcină să facă ceea ce nu a fost capabil capitalismul, *socialismul nu e „nimic altceva decît monopolul capitalist de stat* instituit în beneficiul întregului popor și care din această cauză pierde caracterul de monopol capitalist". (*Statul și revoluția*, 1917). Și Lenin nu s-a îndoit niciodată de necesitatea unei evoluții capitaliste a economiei, de un fel de capitalism fără capitaliști. Dar, în concepția lui, dacă socialismul este posibil datorită capitalismului monopolist, atunci partidul trebuie să devină un aparat dictatorial și unic al puterii. Erijat în demiurg, partidul constituie adevăratul subiect al istoriei. O istorie marcată de apariția și dezvoltarea imperialismului.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

LÉNINE (1870 – 1924), *Deux tactiques de la social–démocratie dans la révolution russe*, 1905 ; *Thèse d'avril*. 1917, in *Oeuvres*, Ed. de Moscou, Éd. Sociales.
TROTSKI (1879 – 1940), *Bilan et perspective* (1906), Éd. de Minuit, 1969 ; *La révolution permanente* (1931), „10/18", 1963.
Georges PLEKHANOV (1856 – 1918), *Les questions fondamentales du marxisme*, Éd. Sociales, 1947.
Pierre Broué, *Trotski*, Fayard, 1988.

B/ TEORIA IMPERIALISMULUI

Analiza transformării capitalismului în imperialism servește indiscutabil drept pîrghie teoretică pentru adaptarea teoriei revoluționare la contextul internațional.

Rosa Luxemburg și revoluția mondială

Kautsky nu a deținut monopolul asupra replicilor adresate lui Bernstein. Rosa **Luxemburg**, revoluționara evreică poloneză ce a activat în Germania, a luat și ea apărarea marxismului, sau, mai exact, a revoluției socialiste pe care Bernstein a considerat-o inutilă. Eroarea lui Bernstein provine din faptul că el a uitat cele trei date fundamentale ale capitalismului, relevate de socialismul științific, și anume că socialismul se poate baza :

> „1. Pe anarhia crescîndă a economiei capitaliste care va duce în mod fatal la prăbușire ;
> 2. Pe socializarea crescîndă a procesului de producție care creează primele fundamente pozitive ale viitoarei ordini sociale ;
> 3. În sfîrșit, pe organizarea și conștiința de clasă crescîndă a proletariatului, elemente active ale revoluției iminente".

Bernstein elimină primul element, ceea ce îi permite să se debaraseze de revoluție.

Dincolo de acestea, Rosa Luxemburg avansează o analiză mai personală a dezvoltării capitalismului, în lumina imperialismului. Ea elaborează *teoria acumulării de capital* care aduce o justificare nouă tezei despre criza fatală a capitalismului.

Rosa Luxemburg pornește de la Cartea a II–a a *Capitalului*. Aici Marx demonstrează mecanismele de creare a plusvalorii, dar el nu explică reproducerea *lărgită* a capitalismului, el nu spune cum se realizează plusvaloarea, cum, o dată procesul de producție încheiat, pot fi cumpărate mărfurile purtătoare de plusvaloare. De către muncitori? Ei nu dispun de mijloace de plată suficiente. De către capitaliști? Ei nu sînt atît de numeroși pentru a absorbi întreaga plusvaloare. Atunci de către cine? De către zonele necapitaliste. Capitalismul e condamnat *la mondializare*. El nu poate subzista decît dacă distruge structurile non–capitaliste exterioare.

Capitalismul este sortit pieirii. El supraviețuiește doar pentru că își extinde dominația asupra păturilor necapitaliste din țările capitaliste, asupra țărilor necapitaliste din lume. O dată încheiată această extindere, el nu va mai dispune de spațiu pentru a se alimenta și va trebui să moară. Spre deosebire de Kautsky, R. Luxemburg nu face un pretext din acest sfîrșit inexorabil pentru a tergiversa lucrurile. Mecanismul acumulării favorizează el însuși răbufnirea revoluțiilor înainte de agonia finală. Mondializarea aduce cu sine o serie de catastrofe economice și politice : crize mondiale, războaie, revoluții.

Trebuie să mai adăugăm că asemenea analize de economie politică conțin și mize politice precise. Bernstein militează pentru reformismul care începuse să cîștige puțin cîte puțin clasa muncitoare germană prin sindicatele sale ; el dorea să pună teoria în acord cu comportamentele politice ale proletariatului. Kautsky se agață de determinismul ortodox din care și-a făcut o profesiune de credință : „Dacă se va adeveri într-o zi că concepția materialistă despre istorie și cea despre proletariat ca forță conducătoare a revoluției a devenit învechită, va trebui să admit că pentru mine totul s-a sfîrșit și viața mea nu va mai avea sens".

Trebuie să mai admitem și faptul că, în afară de mizele politice, e vorba și de o confruntare de temperamente. Cel al Rosei Luxemburg o făcea să afirme : „Revoluția e grandioasă, tot restul este prostie".

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Rosa LUXEMBURG (1871–1919), *Réforme ou révolution?*, Maspero, 1971 ; *L'accumulation du capital*, 1913.

Daniel Guérin, *Rosa Luxemburg et la spontanéité révolutionnaire*, Flammarion, 1971.

Pe măsură ce respingea tezele revizioniste, Lenin elabora o teorie asupra imperialismului pe care o expune în timpul războiului din 1914 și care îi va servi ca punct de referință pentru Internaționala a III-a și pentru numeroasele mișcări de eliberare națională ce-și vor extrage de aici o teorie a dominației imperialiste. Regimul capitalist a intrat într-o nouă etapă, ultima înainte de prăbușirea sa, etapa imperialistă.

Imperialismul se caracterizează prin patru factori principali :

1. *Capitalismul monopolist* : „Capitalismul în faza sa imperialistă se apropie strîns de socializarea integrală a producției".

2. *Capitalismul financiar* : „Imperialismul este capitalismul ajuns într-un stadiu de dezvoltare în care se exercită dominația monopolurilor și a capitalului financiar". Băncile au devenit stăpînele economiei, prin interpenetrarea capitalului industrial cu cel bancar.

3. *Exportul de capital* : „Vechiul capitalism în care domnea concurența liberă, se caracteriza prin exportul de mărfuri. Ceea ce caracterizează capitalismul actual, în care domnesc monopolurile, este exportul de capital".

4. *Lupta pentru împărțirea lumii*, lupta dintre grupurile capitaliste pentru cucerirea unor sectoare noi, lupta dintre statele capitaliste pentru ocuparea colonială : „Trusturile industriale își împart lumea... suprafața globului pămîntesc este deja repartizată între marile țări capitaliste".

Consecințele atribuite de Lenin acestei transformări a capitalismului nu sînt identice cu cele prevăzute de Rudolf Hilferding sau Rosa Luxemburg, deși, pentru a concepe teoria despre imperialism, s-a inspirat din ideile lor. Lenin respinge viziunea apocaliptică a Rosei Luxemburg. Contradicțiile sistemului mondial nu vor sfîrși prin autodistrugerea regimului, atîta timp cît lupta de clasă nu va pune capăt existenței capitalismului. Acesta demonstrează capacități de adaptare : formarea unei oligarhii financiare, născută din imperialism, permite ameliorarea economică a soartei clasei muncitoare, atenuarea luptei de clasă și corupția unei „aristocrații muncitorești".

Stadiul imperialist favorizează totuși perspectivele revoluționare. El apropie momentul venirii la putere a socialismului, mai întîi prin mărirea *riscurilor de război* :

> „În regimul capitalist nu am putea concepe altă bază pentru împărțirea zonelor de influență, a intereselor, a coloniilor... decît forța participanților la această împărțire, forța economică, financiară, militară".

Din teoria imperialismului decurge mai cu seamă *legea dezvoltării inegale* :

> „În regimul imperialist este inevitabilă dezvoltarea inegală și în salturi a diferitelor întreprinderi, a diferitelor industrii, a diferitelor țări".

Această concepție, prezentată sub numele de cea *a verigii celei mai slabe din lanțul imperialist*, a justificat din punct de vedere teoretic posibilitatea unei revoluții socialiste într-o țară înapoiată cum a fost Rusia țaristă.

În acest punct, Lenin se distinge de Rosa Luxemburg, care a prevăzut că revoluția socialistă va izbucni mai întîi în metropolele avansate ale capitalismului. Teoria leninistă a imperialismului respinge teza lui Kautsky referitoare la un „ultra–imperialism", în cadrul căruia s-ar putea impune o cooperare pașnică între statele ce-și împart lumea. Ea mai contrazice și ortodoxia strictă a lui Kautsky, conform căreia revoluția nu ar putea să izbucnească într-un stat feudal („succesul leninismului înseamnă eșecul marxismului").

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Vladimir Ilitch Oulianov, dit LÉNINE (1870–1924), *L'impérialisme, stade suprème du capitalisme*, 1916.

C/ CONSTRUIREA PARTIDULUI

Teoria leninistă a partidului

Teoria partidului (sau a organizației revoluționare) constituie punctul central al leninismului. Ea reprezintă principalul adaos făcut de Lenin operei lui Marx (cu deformările și denaturările respective) și oferă soluția politică a depășirii economismului, permițînd ca revoluția să aibă loc în Rusia. Pornind de la o anumită concepție

asupra conștiinței de clasă, ea conduce la un anumit tip de organizare a proletariatului.

„În practică trebuie omul să demonstreze adevărul, adică realitatea și forța gîndirii sale". Și în numele unității dialectice dintre gîndire și realitate, Lenin nu va înceta să-l revizuiască pe Marx, luptînd în același timp împotriva revizionismului. Marxismul nu e o filosofie speculativă, ci o știință pusă în slujba transformării lumii. Această transformare se va putea face doar prin dialectica teoriei și practicii. Agentul ei va fi partidul. El va avea sarcina să acopere neajunsurile cantitative și calitative ale proletariatului rus.

Lukács explică în ce mod teoria leninistă a organizării ține loc de răspuns politic evoluționismului. Lenin nu considera că victoria socialismului este inevitabilă. Proletariatul e revoluționar doar *în măsura în care accede la conștiința de clasă*. Și nu poate face acest lucru nici automat și nici în mod spontan. Lukács face deosebirea dintre conștiința *psihologică* și conștiința *dobîndită*. Proletariatul are la început o conștiință psihologică, un ansamblu de „gînduri empirice efective, descriptibile și explicabile din punct de vedere psihologic, pe care oamenii și-l formează din situația lor vitală". Muncitorii sînt deci capabili să aibă reacții de apărare față de burghezie. Dar nu sînt în stare să facă o revoluție. Lukács și Lenin critică „spontaneismul" Rosei **Luxemburg** și „convingerea sa dogmatică conform căreia nevoia socială reală și mijlocul satisfacerii ei, sarcina și soluția acesteia sînt simultane".

Adevărata conștiință de clasă a proletariatului nu e conștiința sa psihologică, ci o conștiință dobîndită, cea pe care ar fi avut-o dacă ar fi fost capabil să sesizeze situația istorică din punctul de vedere al interesului său de clasă, adică înțelegînd societatea în întregul ei. Clasa muncitoare poate să atingă un asemenea punct de vedere, dar ea nu o face în mod necesar și mai ales nu singură. Lenin insistă, după ce a făcut-o și Kautsky, asupra acestei incapacități :

> „Istoria tuturor țărilor atestă că, prin forțe proprii, clasa muncitoare nu poate să ajungă decît la o conștiință sindicalistă", defensivă, revendicativă. „Conștiința socialistă este un element *importat din afară* în lupta de clasă a proletariatului" (*Ce-i de făcut?*, 1904).

Conștiința dobîndită, „adecvarea la evoluția obiectivă de ansamblu" îi este adusă proletariatului de către partid, mai precis de către intelectualii revoluționari care-l conduc. Acești intelectuali proveniți din burghezie, dar care au rupt legăturile cu ea, pun în serviciul clasei muncitoare „experiența teoretică a omenirii".

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Georg LUKÁCS (1885–1971), *Histoire et conscience de classe* (1923), Minuit, 1960.
H. Weber, *Marxisme et conscience de classe*, 1975, Bourgois, „10/18".
D. Colas, *Le léninisme. Philosophie et sociologie politiques du léninisme*, PUF, 1982.
– *Lénine et le léninisme*, „Que sais-je", 1987.

Concepția despre conștiința de clasă, conform căreia proletariatul trebuie să-și importe cunoștințele, atrage după sine concepția elitistă și antidemocratică a *organizației* revoluționare avansată de Lenin.

Lenin se inspiră din metodele moștenite de la capitalism și de la burghezie față de care, la fel ca și Marx, nu-și ascunde admirația, dar le și condamnă în același timp :

> Fabrica de tip capitalist „care pentru unii pare o sperietoare, este exact forma superioară a cooperării capitaliste, care a grupat, a disciplinat proletariatul, l-a învățat ce este organizarea, l-a plasat în fruntea celorlalte categorii de populație muncitoare și exploatată. *Marxismul, ideologia proletariatului educat de către capitalism*, i-a învățat și îi învață pe intelectualii nestatornici diferența dintre latura exploatatoare a fabricii (disciplina bazată pe teama de a muri de foame) și latura sa organizatorică (disciplina bazată pe munca în comun, rezultat al unei tehnici dezvoltată la un nivel înalt)" (*ibid.*).

Partidul *știe*, datorită intelectualilor rupți de burghezie. Rosa Luxemburg, Léon Blum și mulți alții îl vor acuza pe Lenin de blanquism. **Blanqui** a fost, de fapt, unul din primii apostoli ai avangardismului :

> „Burghezii au fost cei care au ridicat primii drapelul proletariatului, care au formulat doctrinele egalitare, care le propagă, le mențin, le ridică după cădere. Peste tot burghezii sînt cei ce-i conduc pe oameni în lupta împotriva burgheziei".

Partidul organizează și conduce militărește lupta politică a clasei muncitoare. Rosa Luxemburg denunță această subordonare :

> „Clasa muncitoare își revendică dreptul de a învăța ea însăși dialectica istoriei. Greșelile comise de către mișcarea muncitorească revoluționară sînt din punct de vedere istoric infinit mai fecunde decît infailibilitatea celui mai bun comitet central".

Partidul e compus dintr-o elită călită, din combatanți de avangardă, din revoluționari de profesie care îi comandă pe muncitori. El

este organizat într-o manieră profund antidemocratică : nici publicitate, nici posibilitatea de alegeri pentru funcții, ci o selectare riguroasă a membrilor și o disciplină de fier. „Unitatea voințelor" reprezintă elementul principal în partid. Ea mărește forța muncitorilor, organizîndu-i. Astfel, ea este adevăratul creator al clasei muncitoare, din care face o forță ce va transforma istoria (cf. D. Colas, *Lénine et léninisme*). În timp ce Lenin lansează aceste principii (*Ce-i de făcut?*, 1904), **Troțki** le respinge :

> „Există două metode actuale de a construi un partid : dorința de a gîndi în numele proletariatului, *substituționismul* politic al proletariatului și mobilizarea sa politică în scopul de a exercita o presiune rațională asupra tuturor grupurilor și partidelor politice". Cu centralismul leninist, „în primul rînd, organizația de partid înlocuiește ansamblul partidului, apoi comitetul central înlocuiește chiar organizația și, în final, un singur dictator se substituie comitetului central".

Era ca o premoniție. Totuși, în 1917, Troțki se raliază poziției centraliste a lui Lenin :

> „Dominația revoluționară a proletariatului presupune în interiorul proletariatului însuși dominația unui partid care să aibă un program de acțiune bine definit cu o puternică disciplină interioară".

În general, Lenin și Troțki, aflați în opoziție în 1905 în problema posibilității unei revoluții socialiste și în cea a organizării partidului, sînt de acord în 1917. Troțki s-a raliat centralismului leninist, Lenin s-a raliat ideii posibilității unei revoluții proletare. Să mai notăm că aceste convergențe marchează înăsprirea fiecăruia, și Stalin va avea cîștig de cauză.

	LENIN		TROȚKI
1905	revoluție democratică		revoluție proletară
	dar		*dar*
	partid dictatorial		partid democratic
1917	Revoluție proletară	*și*	dictatură de partid

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Auguste BLANQUI (1805–1881), *Textes choisis*, Éd. Sociales, 1956.
Rosa LUXEMBURG (1871–1919), *Grève de masse, parti et syndicats* (1906), Maspero, 1971 ; *La révolution russe* (1918), Maspero, 1971.
Léon Trotski (1879 – 1940), *Terrorisme et communisme* (1920), „10/18".

Cele 21 de condiții de aderare la Internaționala a III–a

În martie 1919, Lenin invită 39 de partide la o „conferință internațională comunistă" care va deveni Internaționala a III–a (Komintern). În 1920 au fost fixate 21 de condiții de aderare, printre care adoptarea „centralismului democratic" marcat printr-o disciplină de fier de tip militar și supunerea obligatorie față de deciziile acestui „Partid unic mondial" condus de Partidul comunist sovietic.

În Franța, de exemplu, crearea Internaționalei a III–a produce o sciziune care s-a manifestat la congresul de la Tours în 1921 între partizanii și opozanții celor 21 de condiții : cei ce se opuneau, avîndu-l în frunte pe Léon Blum, rămîn în cadrul SFIO și deci al Internaționalei a II–a, în timp ce aderenții creează Partidul comunist, ortodox, disciplinat, „bolșevic".

Extrase :

Cel de-al doilea congres al Internaționalei comuniste hotărăște următoarele condiții în vederea aderării la Internaționala comunistă :

1. Întreaga propagandă și agitație trebuie să aibă un caracter comunist real și trebuie să se conformeze programului și deciziilor Internaționalei a III–a. Toate ziarele de partid trebuie să fie conduse de comuniști autentici, care și-au dovedit spiritul de sacrificiu față de cauza proletariatului. Nu trebuie să se vorbească despre dictatura proletariatului ca despre o simplă formulă învățată pe dinafară, ci ea trebuie popularizată în așa fel încît necesitatea ei să fie clară pentru simplii muncitori, soldați și țărani, în faptele vieții cotidiene care trebuie observate de presa noastră în mod sistematic și folosite în fiecare zi. [...]

2. Fiecare organizație care dorește să adere la Internaționala comunistă trebuie să-i îndepărteze, în mod regulat și metodic, din toate posturile mai mult sau mai puțin importante ale mișcării revoluționare (organe de partid, redacții, sindicate, grupuri parlamentare, cooperative, administrații comunale) pe reformiști și pe cei cu opinii de centru și să-i înlocuiască cu comuniști verificați și aceasta fără a se lăsa impresionați, mai ales la început, de faptul că va trebui să fie înlocuiți oportuniști „experimentați" prin simplii muncitori proveniți din mase.

3. În aproape toate țările din Europa și din America, lupta de clasă intră în faza războiului civil. În asemenea împrejurări, comuniștii nu pot avea nici o încredere în legalitatea burgheză. Ei au sarcina de a organiza paralel un aparat de organizare ilegală care, la momentul decisiv, va ajuta partidul să-și împlinească sarcina față de revoluție. [...]

7. Partidele care doresc să adere la Internaționala a III–a sînt obligate să admită o ruptură completă cu reformismul și cu politica centriștilor și să facă o propagandă largă în secțiunile partidului în favoarea acestei rupturi. Fără aceasta este imposibilă o acțiune comunistă coerentă.

Internaţionala comunistă pretinde această ruptură fără rezerve şi definitivă în cel mai scurt timp. Internaţionala comunistă nu poate tolera ca oportunişti ca Turati, Kautsky, Hilferding, Hillquit, Longuet, MacDonald, Modigliani etc. să aibă dreptul de a fi recunoscuţi membri ai Internaţionalei a III-a. Aceasta ar duce la situaţia ca Internaţionala a III-a să semene cu defuncta Internaţională a II-a. [...]

11. Partidele care doresc să aparţină Internaţionalei a III-a trebuie să-şi supună personalul efectiv al grupului parlamentar unei revizii, şi să înlăture toate elementele nesigure, să subordoneze, nu teoretic ci în fapt, acest grup conducerii partidului şi să ceară fiecărui membru comunist al grupului să-şi supună întreaga activitate intereselor propagandei şi agitaţiei cu adevărat revoluţionare...

12. Partidele ce aparţin Internaţionalei comuniste trebuie să fie alcătuite pe baza *centralismului democrat*. În această epocă de război civil, Partidul comunist nu va putea să-şi îndeplinească obligaţiile decît dacă este organizat pe cît posibil pe baze centralizate, dacă domneşte o disciplină de fier, dacă direcţia centrală, susţinută de încrederea tuturor sectoarelor partidului, este (sic) dotată cu o putere deplină şi cu competenţe lărgite. [...]

16. Toate deciziile congresului Internaţionalei comuniste, şi cele ale Comitetului executiv, sînt obligatorii pentru toate partidele ce aparţin Internaţionalei comuniste. Fiind nevoită să acţioneze într-o perioadă de război civil intens, ea trebuie să fie construită pe o bază mult mai centralizată decît Internaţionala a II-a. Totuşi, Internaţionala comunistă şi Comitetul său executiv vor ţine cont în întreaga lor activitate de împrejurările diferite în care-şi dezvoltă activitatea diferitele partide şi nu vor lua decizii cu caracter general decît în problemele în care acest lucru este posibil. [...]

21. Membrii partidului care resping în principiu condiţiile şi tezele adoptate de Internaţionala comunistă trebuie să fie excluşi din partid. Această hotărîre se aplică mai ales delegaţilor la Congresul extraordinar al partidului.

MOŢIUNEA ÎN FAVOAREA ADEZIUNII

Extrase din rezoluţia prezentată de către comitetul Internaţionalei a III-a şi de către fracţiunea Cachin-Frossard (publicată în „L'Humanité" din 3 noiembrie 1920).

[...] Pofta nesătulă a burgheziei şi evoluţia inevitabilă a lumii industriale au creat imperialismul ; concurenţa dintre imperialismele rivale provoacă un război continuu. Prin sîngele milioanelor de proletari, coaliţia imperialistă a Aliaţilor a învins coaliţia adversă şi a crezut că-şi asigură hegemonia mondială. Stăpînă a coloniilor din Asia şi Africa, ea îşi impune voinţa faţă de vechile state neutre, transformînd în sclavi popoarele Europei centrale prin tratate prin care-şi consacră triumful forţei şi „dreptul" de a spolia şi de a jefui fără limite.

Dar Rusia revoluţionară pune sub semnul întrebării omnipotenţa coaliţiei imperialiste victorioase. Refuzînd să se supună legilor capitalismului, ea a răsturnat regimul burghez, a transmis puterea proletariatului, i-a expropriat pe expropriatori şi

a instaurat regimul comunist. Ea a rezistat victorioasă asalturilor contra–revoluției internaționale și, urmîndu-i exemplul, se organizează în toate țările rezistența față de opresiunea capitalului. [...]

Astăzi, fiecare proletar înțelege că dușmanul se află în propria-i țară și că singurul, unicul război legitim este cel dus de exploatați împotriva exploatatorilor. În interiorul fiecărui proletariat, o elită conștientă se organizează în partid politic care conduce clasa oprimată în lupta sa împotriva clasei privilegiate. Aceste partide socialiste sau comuniste s-au grupat într-o nouă Internațională, la inițiativa unor socialiști clarvăzători, care au știut să nu renunțe la lupta împotriva regimului capitalist, sub egida primei revoluții proletare victorioase.

Partidul socialist francez susține că această nouă Internațională, Internaționala comunistă, este reprezentantul aspirațiilor maselor exploatate din toată lumea și conducătorul sigur, și încercat, al avangardei proletariatului.

Conștient de rolul istoric ce-i revine acum cînd sînt în joc destinele proletariatului pe frontul mondial al luptei de clasă, *Partidul decide să intre în Internaționala comunistă care coordonează eforturile tuturor organizațiilor proletare revoluționare și îndrumă lupta lor de eliberare.*

Partidul se declară pe deplin solidar cu Republica Sovietelor, care nu luptă doar pentru salvarea proletariatului din Rusia, ci și pentru eliberarea proletariatului mondial. El susține că sarcina primordială a muncitorilor din toate țările este aceea de a asigura, prin toate mijloacele, salvgardarea revoluției sociale începută în Rusia, și să întreprindă un război nemilos împotriva imperialismului, împotriva regimului capitalist, al cărui rezultat va fi emanciparea integrală a muncii. [...]

MOȚIUNEA „REZISTENȚEI"

Extrase din moțiunea publicată în L'Humanité *din 11 noiembrie 1920 sub titlul : „Rezoluție pentru unitatea internațională"*

[...] Partidul este conștient de faptul că în 1905 a fost elaborată o constituție care are, în parte, un caracter circumstanțial și de tranziție. El admite că imperativele momentului impun necesitatea existenței unui centru permanent de execuție și de coordonare a cărui influență este exercitată asupra ansamblului organelor Partidului, dar nu va suprima principiul înscris în statutul său, conform căruia conducerea Partidului aparține doar Partidului însuși. El refuză să împingă centralizarea pînă în punctul în care autonomia grupurilor locale și inițiativa grupului parlamentar să fie suprimate în totalitate. El refuză să priveze minoritățile de dreptul de a acționa, suprimînd libertatea de discuție, sau chiar dreptul de a exista în interiorul partidului, prin excluderi în masă și epurări periodice. El refuză să creeze, alături sau deasupra organismelor publice ale partidului, organisme clandestine, și, în consecință, iresponsabile, care să-l controleze. În această privință el înțelege să rămînă ceea ce este : un partid popular, cu o gîndire liberă, cu o propagandă deschisă, ale cărui reguli sau decizii esențiale sînt dictate, și nu suportate, de masa militanților, în interiorul căreia proletariatul organizat este singurul stăpîn al destinelor sale. [...]

Examinînd astfel ansamblul problemelor propuse de Comitetul executiv, și afirmîndu-și asupra fiecăreia propria opinie, partidul constată că există grave divergențe doctrinare și tactice în tezele Internaționalei comuniste. *În aceste condiții, el consideră nedemn, atît pentru el, cît și pentru Internaționala a III-a, să confirme adeziunea sau să ceară să fie admis.*

Totuși, el este mai convins ca niciodată că, fără o organizare pe plan internațional, nu e posibilă o acțiune socialistă completă. [...]

Partidul consideră însă că o condiție primordială a uniunii internaționale este unitatea fiecărui partid în parte. Incitînd proletariatul la discuții intense, sub pretextul acțiunii imediate sau decisive, se acționează în realitate împotriva Internaționalei și în același timp clasa muncitoare este deturnată de la sarcina sa permanentă, aceea de a lupta împotriva burgheziei. [...]

D/ DICTATURA PROLETARIATULUI

Urmîndu-l pe Marx, Lenin afirmă caracterul esențialmente provizoriu al dictaturii proletariatului : ea trebuie să fie o etapă indispensabilă a distrugerii statului. În practică, totuși, statul sovietic se întărește.

Dispariția statului

Teoria despre dispariția statului este expusă în varianta sa cea mai completă în lucrarea capitală (dar neterminată) scrisă de Lenin în ajunul insurecției din Octombrie (și publicată în 1918) : *Statul și Revoluția*. E important ca acest text să fie citit de cel ce dorește să înțeleagă teoria și practica socialistă ; el este simplu, fiind expus într-o manieră foarte clară, dificil totuși pentru că lasă posibilitatea unor interpretări multiple. Ciudat totodată, pentru că Lenin abia dacă vorbește de partid, în timp ce chiar el îi fixează ca scop conducerea revoluției și preluarea puterii. Posibilitatea de a alege între mai multe interpretări explică apariția stalinismului, relațiile dintre Lenin și Stalin, cauzele socialismului dictatorial, posibilitățile unui socialism eliberator. Există două versiuni care sînt opuse : una (cu o variantă stalinistă, care acceptă întregul, și o variantă antistalinistă ce respinge bolșevismul și pe adepții acestuia) stabilește filiațiuni teoretice între leninism și stalinism ; cealaltă subliniază, dimpotrivă, ruptura lor radicală și îl disculpă pe Lenin de păcatele staliniste.

Interpretarea anarhistă a lucrării Statul și Revoluția este apropiată de textul leninist. Lucio Coletti distinge aici trei puncte principale : o expunere a teoriei marxiste despre stat, o concepție

despre cucerirea–distrugerea statului burghez, apoi abolirea totală a statului.

Prezentarea leninistă a teoriei marxiste despre stat : Statul este produsul și manifestarea imposibilității de conciliere a contradicțiilor de clasă. Trebuie evitat nonsensul funcționalist care crede că statul apare datorită contradicțiilor de clasă (adevărat) și are rolul de a le rezolva (fals) : însăși existența statului dovedește imposibilitatea reconcilierii dintre clase. Trebuie, de asemenea, evitat și nonsensul revizionist care admite că statul e un fenomen al dominației de clasă, dar crede în posibilitatea transformării sale, fără a fi distrus, prin simpla sa cucerire de către clasa dominată.

– *Cucerire – distrugere a statului burghez* : Marx scrie :

„Toate revoluțiile politice au perfecționat mașina statului, în loc să o distrugă" (*Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*).

Engels a scris-o și a precizat-o în *Anti–Dühring* :

„Proletariatul pune mîna pe puterea de stat și transformă mijloacele de producție mai întîi în proprietate de stat. Dar prin aceasta el se suprimă pe el însuși în calitatea sa de proletariat, el suprimă toate diferențele de clasă și opozițiile dintre clase și deopotrivă și statul ca stat..." ;

„Intervenția unei puteri de stat în raporturile sociale devine inutilă de la un domeniu la altul, și atunci ea «adoarme» în mod firesc. Guvernul alcătuit din persoane face loc unei administrații a lucrurilor și conducerii operațiunilor de producție. Statul nu a fost «abolit», el se stinge".

Lenin îl citează, îl interpretează, îl împinge spre bolșevism :

„Engels vorbește aici de «suprimarea» de către revoluția proletară a statului *burgheziei*, în timp ce ceea ce afirmă despre „stingere" se referă la ceea ce subzista din statul proletar, după revoluția socialistă. Statul burghez, după Engels, nu se stinge : el este «suprimat» de către proletariat pe parcursul revoluției : Ceea ce se stinge, după această revoluție, este statul proletar...".

– *Abolirea statului proletar* : după ce a evitat interpretarea „anarhistă" a lui Engels (distrugerea definitivă a statului prin revoluție), Lenin redevine anarhist. Sarcina principală a dictaturii proletariatului este abolirea statului :

„Democrația burgheză devine proletară și statul se transformă în ceva ce nu mai este un stat" ;

„În realitate doar comunismul e capabil să realizeze o democrație cu adevărat completă ; și cu cît va fi mai completă, cu atît mai repede va deveni inutilă și se va stinge de la sine".

Pentru prima dată în istorie, masele sînt chemate la guvernare. Revoluția transformă „organismele reprezentative în organisme active". După modelul Comunei din Paris, sovietele înlocuiesc mandatul reprezentativ cu mandatul imperativ. Trecem astfel de la dictatura democratică directă la democrația directă și de la democrația directă la sfîrșitul statului.

Această frumoasă înlănțuire nu s-a realizat. *Interpretarea etatistă a lucrării Statul și Revoluția* se poate totuși mîndri cel puțin cu argumentul realității. Trecerea de la leninism la stalinism a fost istoric posibilă. Aceasta înseamnă că a fost posibilă și din punct de vedere teoretic, adică în conformitate cu ordinea motivațiilor.

Interpretarea etatistă a leninismului arată că, în ciuda accentelor sale anarhice, Lenin regăsește statul, și, dincolo de venirea la putere a maselor, *dominația unei avangarde*.

„Toată puterea sovietelor" – formula este goală sau prea plină. Ea răvășește totul, cu o mînă oferă distrugerea statului și cu cealaltă reintegrează sovietele în teoria represivă. Pentru că, prin intermediul sovietelor, Partidul este cel care ia puterea, Partidul exercită puterea, Partidul își construiește propriul stat. Este relevant să arătăm că, înaintea revoluției și imediat după ce a scris *Statul* și *Revoluția*, Lenin a redactat *Bolșevicii vor păstra puterea*? În opinia lui, partidul (și cei 400.000 de membri ai săi) trebuia să se substituie pur și simplu vechiului aparat de stat țarist. Este prima formulare a teoriei dictaturii partidului unic (cf. D. Colas).

Socialiștii antietatiști opun atunci cuplului dictatorial Lenin–Stalin, cuplul anarhist Marx–Engels. Dictatura proletariatului oferă argumentul principal al acestei opoziții. Unii se mulțumesc să evolueze. Dictatura proletariatului, noțiune centrală a leninismului, nu joacă decît un rol secundar la Marx, din moment ce o evocă în mod expres foarte rar. Dar Marx vorbește despre ea în principalele sale texte politice. El a fost cel care a scris :

> „Ceea ce am adus eu nou este faptul că am demonstrat că această luptă de clasă duce în mod obligatoriu la dictatura proletariatului" (*Scrisoare către Weydemer*, 1852).

Vom spune atunci că nu a teoretizat-o și i-a conferit un conținut incert (cf. Kautsky sau Maximilian Rubel).

Și, în sfîrșit, cel de-al treilea argument folosit, semnificația dictaturii proletariatului nu este aceeași la Lenin, care i-a suprimat conținutul democratic. Gîndirea politică a lui Marx nu a încetat să fie democratică. *Manifestul Partidului Comunist* a definit revoluția ca „mișcarea spontană a imensei majorități în folosul imensei majorități". În ce privește dictatura proletariatului, ea nu reprezintă altceva decît *o putere democratică* revoluționară, după modelul *Comunei din Paris* :

„Filistinul social-democrat a fost cuprins de curînd de o teroare salutară la auzul cuvintelor dictatură proletară. Ei bine! Domnilor, vreți să știți cu ce seamănă această dictatură? Priviți Comuna din Paris. Aceasta este dictatura proletariatului" (Engels, Prefața din 1891 la Marx, *Războiul civil în Franța*, 1871).

Fiecare poate să se convingă că puterea sovietică nu are deloc caracteristicile Comunei, subliniate de Marx : regim democrat :

„Comuna a fost alcătuită din consilieri municipali, aleși pe baza votului universal în diferitele arondismente ale orașului. Ei erau responsabili și puteau fi revocați în orice moment".

Distrugerea statului, *distrugerea puterilor*, a puterii clerului :

„Comuna și-a propus ca sarcină să distrugă instrumentul spiritual al oprimării, puterea preoților... Ei au fost trimiși înapoi la viața privată ca să trăiască din mila credincioșilor, urmînd exemplul predecesorilor lor, apostolii"

a puterii poliției, a administrației, a justiției, ai căror funcționari devin responsabili și revocabili în orice moment. Distrugerea *centralizării* :

„În momentul în care la Paris și în centrele mai importante s-a instalat Comuna, vechiul guvern centralizat a trebuit să lase locul, și în provincie, autoguvernării producătorilor" (Karl Marx, *Războiul civil în Franța*, 1871).

Și o ultimă critică esențială : Lenin substituie dictatura majoritară a clasei majoritare cu *dictatură minoritară a unui partid de avangardă* și concepe și teroarea necesară unei astfel de stăpîniri. Regăsim aici reproșul de blanquism :

„Marx le-a spus blanquiștilor : da, noi dorim ca dictatura să fie curajoasă, energică, pentru a susține revoluția, dar sîntem împotriva a ceea ce înțelegeți voi prin dictatură : noi dorim dictatura proletariatului și nu dictatura partidului revoluționar" (Engels, 1874).

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Karl, KAUTSKY, *La dictature du prolétariat* (1918), Bourgois, coll. „10/18", 1972.
Herman GORTER, *Réponse à Lénine*, Librairie ouvrière, 1920.
François Châtelet, Évelyne Pisier – Kouchner, Jean – Marie Vincent, *Les marxistes et la politique*, PUF, „Thémis", 1975.
Lucio Coletti, *De Rousseau à Lénine*, publ. Gramma, 1972.
Dominique Colas, „L'État et la Révolution de Lénine", în, F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier, *Dictionnaire des oeuvres politiques*, PUF, 1986, rééd. 1995.

Întărirea statului

Dictatură a partidului, justificată din punct de vedere teoretic, exacerbată în practică : cu Lenin trasarea unei frontiere între teoretic și empiric este deja riscantă. Stalin se proclamă urmașul direct al lui Lenin, pe bună dreptate, dar, pe de altă parte, abuzează de acest lucru. Trebuie să dezvăluim eventualele falsificări și să repetăm elementele ce le autorizează. Altfel spus, să elucidăm continuitatea/discontinuitatea dintre *Lenin și Stalin,* ceea ce ar permite să apreciem mai corect *criticile la adresa stalinismului* și să înțelegem noua orientare a opoziției din perioada post–stalinistă : dizidența. Și de aici criza finală a URSS.

Mai întîi să începem prin constatarea unei realități : nașterea statului sovietic, de fapt venirea la putere a partidului, în condițiile în care Lenin refuză orice alianță cu alți socialiști, nu prilejuiește, în realitate, nici un fel de salt calitativ sau „lărgire" a democrației, ci, o dată cu venirea lui Lenin la putere, micșorarea ei, dictatura :

– suprimarea rapidă a libertății presei, a libertății de exprimare și de asociere ;

– interzicerea oficială a grevei (nu putem face grevă împotriva noastră) ;

– crearea poliției politice, CEKA, avînd rolul să-i hăituiască pe eterodocși, apariția primelor lagăre de concentrare (iulie 1918) ;

– proclamarea oficială a „terorii roșii" pentru a „apăra" revoluția ;

– subordonarea sindicatelor : „munca lor... [era] să convingă masele" (Lenin) ;

– birocratizarea administrației și a sovietelor ;

– dizolvarea Adunării Constituante în care bolșevicii erau în minoritate (ianuarie 1918) ;

– interzicerea pluripartitismului, chiar și limitat la partizanii socialismului ;

– suprimarea autoritară a fracțiunilor din sînul Partidului unic (1921).

Unele din aceste măsuri prilejuiesc dezbateri fără sfîrșit. Tendința dominantă este justificarea lor în numele necesităților practice și a amenințărilor la adresa revoluției : realități politice ușor de negat sau alibiurile unui angrenaj fatal? Într-un sens, dezbaterea e pur empirică, în alt sens este fără soluție. Trebuie să arătăm piesele teoretice care alcătuiesc trama întăririi statului–partid, principalele puncte de articulație dintre Stalin și Lenin : socialismul într-o singură țară, agravarea luptei de clasă, funcționarea partidului și sistemul concentraționar, formă instituționalizată a terorii de masă epuratoare.

Socialismul într-o singură țară. Ca și **Troțki**, Lenin a crezut mult timp că „salvarea nu este posibilă decît cu ajutorul revoluției socialiste internaționale". Legea sa privind dezvoltarea inegală a introdus prima breșă : revoluția va putea demara într-o singură țară. Dar ea va trebui să se extindă rapid la tot restul lanțului imperialist, mai ales prin transformarea războiului internațional în revoluție mondială. Din 1918, Lenin nu mai vede în această idee decît „un basm". Astfel, de la *revoluția* într-o singură țară se trece la *socialism* într-o singură țară.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Karl Korsch, Paul Mattick, Anton Pannekoek, Otto Rühle, Helmut Wagner, *La contre – révolution bureaucratique,* Bourgois, „10/18", 1973.

2/ Dictatura totalitară : stalinismul

A/ IMPERIALISMUL SOVIETIC

Stalin

Teoria leninistă despre imperialism și legea verigii celei mai slabe anunță teza stalinistă a *socialismului într-o singură țară.* Lenin a diminuat perspectiva unei revoluții socialiste aproape simultană în principalele state capitaliste, prevăzută de Marx și Engels. Legea dezvoltării inegale atrage

> „o concluzie care se impune : socialismul nu poate să învingă simultan în toate țările. El va învinge mai întîi într-o singură țară sau în cîteva țări".

Inițial, acest punct de vedere servește poziția revoluționară : nu trebuie așteptată ridicarea occidentului pentru a ridica proletariatul rus. În opoziție cu Zinoviev și Kamenev, Lenin scrie Comitetului Central în 6 noiembrie 1917 :

„Vreau să-i conving pe tovarăși că astăzi totul atîrnă de un fir de păr... Ar fi cea mai mare crimă din partea revoluționarilor să lase să le scape momentul... A aștepta pentru a acționa, înseamnă moartea".

Stalin va ști să exploateze această poziție pentru a face din ea un instrument în serviciul apărării statului sovietic.

Stalin folosește diferitele analize ale imperialismului în funcție de necesitățile politice. La începuturi, el apără atitudinea moderată a lui **Buharin**, care opune catastrofismului Rosei Luxemburg posibilitatea de a trece la un capitalism de stat ca formă a adaptării capitalismului la faza imperialistă. De aici rezultă o stabilizare a regimurilor capitaliste, pe care Stalin poate astfel să o opună teoriei trotkiste a revoluției permanente. După 1929, Stalin îl dezaprobă pe Buharin și-și însușește în mod oficial teza „crizei generale a capitalismului", combinînd-o, cu viclenie, cu realizarea „socialismului într-o singură țară". Industrializarea și puterea mereu crescîndă a Uniunii Sovietice micșorează, din punct de vedere geografic și economic, piața mondială deschisă economiei capitaliste și, astfel, va fi accelerată prăbușirea ei. Altfel spus, creșterea puterii statului sovietic (și a lui Stalin, bineînțeles) creează condițiile necesare căderii capitalismului. *Lupta pentru revoluție se identifică cu apărarea Uniunii Sovietice*. Și, cu cît Statul sovietic va fi mai puternic, cu atît capitalismul va fi mai slab.

Schema generală s-a conservat după cel de-al doilea război mondial, însă într-o formă mai puțin rigidă. Este vorba mai puțin de a întări statul sovietic – lucru deja împlinit – cît mai degrabă de a deschide calea unei coexistențe pașnice. Dificultatea constă în a justifica această atenuare fără a renunța la discursul revoluționar ce îi justifica încă legitimitatea. Stalin respinge analizele economistului **Varga**; acesta susține că noua împărțire a lumii în state capitaliste și state socialiste deschide *o eră de pace relativă*, fără crizele previzibile ale capitalismului. Dimpotrivă, susține el, existența statelor socialiste exacerbează concurența imperialistă, provocînd o nouă restrîngere a bazelor sale. O asemenea restrîngere a debușeurilor va provoca conflicte interioare și exterioare. Criza generală a capitalismului va continua cu o și mai mare intensitate. Dar ea va continua de la sine, fără ca Uniunea Sovietică să fie nevoită să facă o revoluție la scară mondială, în orice caz, fără ca ea să fie nevoită să distrugă acest sistem printr-un război. De la analizele la adresa statului burghez ca sistem de exploatare economică, se trece sensibil spre justificarea politicii de stat a Uniunii Sovietice. Mai mult decît atît, analizele făcute capitalismului justifică această politică.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Nikolai BOUKHARINE (1888–1939), *Impérialisme et accumulation du capital*, 1925.
D. Kaisergruber, *L'affaire Boukharine*, Maspero, 1980.
Joseph Vissarionovitch Djougachvili dit STALINE, *Les bases du Léninisme* 1926.
Ievgheni VARGA (1874 – 1964), *Les changements de l'économie capitaliste*, 1946.
Evelyne Pisier (dir.), *Les interprétations du stalinisme*, PUF, 1983.

B/ TEROAREA

Din anii 1928–1929, stalinismul se înăspreşte. Socialismul într-o singură țară este ridicat la rang de teorie ; el se completează cu un proiect de industrializare ce presupune zdrobirea culacilor și colectivizarea forțată a agriculturii. În acest scop, **Stalin** împrumută de la Lenin teza conform căreia dictatura proletariatului e justificată de *intensificarea luptei de clasă*. Statul socialist, „semi–statul" dictaturii proletariatului, se golește de orice conținut democratic. Despre socialism, tranziția dintre capitalism și comunism, Lenin scrie :

> „Perioada răsturnării și suprimării complete a burgheziei... este marcată în mod necesar de o luptă de clasă de o încrîncenare fără precedent... Statul acestei perioade trebuie deci să fie democratic, dar într-o manieră nouă și dictatorial în aceeași manieră (pentru proletari) împotriva burgheziei".

Stalin reține doar acea parte a frazei care se referă la dictatură pentru a justifica mai bine represiunea, chiar și împotriva comuniștilor moderați :

> „*Buharin* presupune că, în condițiile dictaturii proletariatului, lupta de clasă trebuie să se stingă și să dispară... Or, Lenin ne învață că clasele nu vor dispărea decît după o luptă mai perseverentă, mai înverșunată în timpul dictaturii proletariatului decît înaintea ei".

Stalinismul recurge deci la textele lui Lenin pentru a putea să identifice din punct de vedere teoretic statul socialist cu cel sovietic. Întărirea statului se înscrie deci în logica leninismului, din moment

ce socialismul se construiește în Uniunea Sovietică și condițiile speciale ale dezvoltării sale impun îndepărtarea oricărei referiri la dispariția statului. Acestea fiind spuse, trebuie ca socialismul să progreseze, să apară la orizont realitatea dispariției claselor sociale pentru ca marxism–leninismul să nu-și piardă credibilitatea. De aici noua teză a apariției *societății fără clase*:

> „Societatea sovietică din epoca noastră, spre deosebire de orice societate capitalistă..., nu mai are clase antagoniste, dușmane... clasele exploatatoare au fost lichidate" (Stalin, 1939).

Dar cum poate fi justificată persistența statului, dacă a dispărut antagonismul dintre clase care stătea la baza lui? Printr-un artificiu ingenios : *încercuirea capitalistă*. Dacă schema dispariției statului nu funcționează exact așa cum a fost prevăzut, în pofida progreselor socialismului în URSS, e vina celuilalt, a dușmanului, a lumii capitaliste ostile, gata întotdeauna să intervină chiar și militar pentru a restaura capitalismul. Statul sovietic este încercuit ; el nu poate deci pieri.

Constituția din 1936 proclamă sfîrșitul oricărei funcții de represiune internă. Opozanții își schimbă calitatea. Ei nu mai sînt „dușmanii de clasă", ci „complicii imperialismului". Așa se explică faptul că represiunea îi poate lovi chiar și pe proletarii și pe comuniștii înșiși. *Partidul* este, prin excelență, organul represiunii. În acest punct, Stalin se poate proclama urmașului lui Lenin : pentru a cîștiga lupta de clasă sau lupta împotriva agenților din exterior, partidul trebuie să-și întărească monolitismul. El își exercită puterea tiranică și legitimă în toate domeniile, chiar și în artă (**Jdanov**) sau în biologie (**Lissenko**). Partidul știe și spune Adevărul, Frumosul, Binele. Autoritatea sa se extinde asupra tuturor cetățenilor căci Statul este Partidul, Partidul este Statul.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Andrei JDANOV (1896–1948), *Sur la littérature, la philosophie et la musique*, 1947.

Joseph Vissarionovitch Djougachvili dit STALINE (1879–1953), *Questions du léninisme* (articles), 1926.

H. Carrère d'Encausse, *Staline, l'ordre par la terreur*, Flammarion, 1979.

C/ CRITICA BIROCRAȚIEI

Aprecierea stalinismului este condiționată, cel puțin la stînga politică, de bilanțul continuității și al discontinuității dintre Marx – Lenin – Stalin. Înlănțuirea sare în ochi din moment ce fiecare a putut, cu o oarecare credibilitate, să se prevaleze de cel ce l-a precedat. Marx îl autorizează pe Lenin, care îl autorizează pe Stalin. Există totuși și întreruperi teoretice, permițînd opțiuni diverse. De la Marx la Stalin există, în problemele cheie ale revoluției, o serie întreagă de modificări :

REVOLUȚIE și construcția socialismului :

MARX – ENGELS – *Revoluție simultană* în țările capitaliste dezvoltate.
– „Stăpînirea mondială a proletariatului": (Statutul AIM 1864).

TROȚKI – *Revoluția permanentă*, națională mai întîi, apoi mondială.
– „Revoluția socialistă... nu poate fi menținută în cadrul național".

LENIN – *Revoluție în Rusia*, socialism în Rusia, revoluție în lume.
– Socialism într-o singură țară în așteptarea revoluției în Europa.

STALIN – *Socialism într-o singură țară.*
– Interesele revoluției se reduc la apărarea Uniunii Sovietice, care este amenințată.

PARTID

MARX – ENGELS – Partidul = instrument de coordonare.

TROȚKI – Partidul = centru de organizare a revoluției mondiale.

LENIN – Partidul = avangarda care dirijează revoluția și statul.

STALIN – Partid = Stat.
– Stat = Partid.

Dictatura proletariatului

MARX – ENGELS – Dictatura provizorie a proletariatului

LENIN, TROȚKI – Dictatură a partidului, dictatorială și totodată democratică.

STALIN – Dictatura dictatorială a partidului.

STATUL

MARX – ENGELS – *Abolirea rapidă a statului.*
TROȚKI, LENIN – *Dispariția progresivă* a statului.
STALIN – *Întărirea* statului.

Critica lui Troțki le devansează pe toate celelalte, deoarece ea se conturează în paralel cu ascensiunea lui Stalin. Alți revoluționari au știut să denunțe amenințarea birocratică chiar înainte ca ea să-și dezvăluie toate posibilitățile. Și au făcut-o în termeni atît de clari, așa cum Troțki nu ar fi fost în stare niciodată. Rosa **Luxemburg** le reamintește bolșevicilor că au datoria să

„înlocuiască democrația burgheză cu democrația socialistă și nu să suprime întreaga democrație" ;

și le mai amintește că „democrația socialistă nu începe doar în Țara făgăduinței, și atunci cînd infrastructura economiei socialiste va fi creată" ; că „libertate doar pentru partizanii guvernului, doar pentru membrii partidului – oricîți ar fi ei – nu este libertate... Libertatea este cel puțin libertatea celui ce gîndește altfel".

Troțki nu putea nici măcar să se ridice la nivelul acestor evidențe : lupta sa „împotriva birocrației era lipsită de bază pentru că el însuși era în mod obiectiv unul din artizanii acestei birocrații" (Cl. Lefort). În 1921, el condamna tezele *Opoziției muncitorești* asupra democrației în partid și gestiunea muncitorească încredințată sindicatelor, el mai aproba bombardarea insurgenților de la Kronstadt care cereau alegeri libere în soviete. Doar începînd cu anul 1923 opoziția de stînga troțkistă evocă „simptomele degenerescenței" și „amenințările termidorului".

Troțki pune bazele propriei sale condamnări o dată cu denunțarea tezei socialismului într-o singură țară – limitîndu-și critica la început doar la stalinism, chiar dacă pe parcurs o va extinde. Oricare ar fi fost amploarea criticii sale la adresa *birocrației*, el refuză să vadă în ea un nou sistem de exploatare, o nouă clasă conducătoare. Ea nu reprezintă altceva decît o castă parazită :

„Atunci cînd birocrația fură poporul... avem de a face nu cu o exploatare de clasă, în sensul științific al cuvîntului, ci cu un parazitism social, chiar dacă se manifestă la o scară foarte largă... Clerul din evul mediu era o clasă... în măsura în care dominația sa se sprijină pe un sistem de proprietăți funciare și de servitudine. Biserica actuală nu este o clasă exploatatoare, ci o corporație parazită".

Birocrația înseamnă evident mult mai mult decît un simplu parazitism, însă Troțki nu admite acest lucru din teama de a nu pune

în discuție bolșevismul însuși. Pentru a pune în valoare cuceririle din Octombrie 1917, el subestimează stalinismul. Statul stalinist este astfel *un stat muncitoresc degenerat*, degenerat dar muncitoresc. A spune mai mult ar însemna să considerăm că revoluția din 1917 nu ar fi trebuit să aibă loc.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

TROTSKI, *Cours nouveau*, 1923 ; *La IV e Internationale et l'URSS : La révolution trahie*, 1936 ; *Staline*, 1940.

D/ EPOCA DE DUPĂ STALIN : CRITICI ȘI AJUSTĂRI

Destalinizarea

În 1956, Congresul al XX-lea al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice condamnă – oficial dar în secret – stalinismul, considerat ca fiind un „cult al personalității". Exprimare (care nu este o noutate) adevărată, dar foarte sărăcăcioasă, pentru a caracteriza sistemul stalinist.

Autocrația lui Stalin a fost fără îndoială încoronarea sistemului, dar ea a constituit mai ales adevărul acestuia. Omnipotența și omnisciența lui Stalin sînt concluzia logică a delirului interpretării marxismului ca o filosofie a istoriei de tip augustinian. Exista un paralelism frapant cu viziunea providențială a unui Bossuet, în care un anumit număr de încarnări trebuie să ducă la „sfîrșitul timpului".

La Bossuet, Dummezeu se încarnează în Hristos,
Hristos în Biserică,
Biserica în Papă.

În situația studiată, masele se încarnează în proletariat,
proletariatul în partidul „său",
partidul în secretarul său general.

Șeful, genialul creator al societății comuniste! A fost necesară dispariția fizică a tiranului și a vidului creat de această dispariție pentru ca delirul acesta să fie înlocuit, sub presiunea păturilor tehniciste, cu un stat la fel de autoritar, dar care acționează mai nuanțat.

Limitele teoretice ale criticii oficiale a stalinismului sînt direct determinate de limitele practice ale destalinizării. Este vorba de schimbarea unor procedee, fără a atinge sistemul. Regimul stalinist a fost considerat deci în mare pozitiv, și „bazele sale socialiste" rămîn intacte. **Hrușciov** atribuie în exclusivitate personalității și metodelor lui Stalin faptele reprobabile ale perioadei respective. Bineînțeles, în loc ca Stalin să fie explicat în corelație cu sistemul, el vorbește despre așa-zisele devieri de la sistem prin presupusa boală a lui Stalin.

În interiorul partidelor comuniste occidentale, unii vor găsi respectivele analize cam superficiale în raport cu faptele dezvăluite : încremenirea în dogme, înăbușirea democrației, stabilirea unor norme „infernale" în uzine, deportarea unor populații întregi, lichidarea fizică a milioane de persoane, comuniști sau nu. **Togliatti**, conducătorul Partidului Comunist Italian, subliniază :

> „A crede că o personalitate, fie ea și de importanța lui Stalin, ar fi putut să schimbe regimul nostru social și politic, înseamnă a contrazice faptele, marxismul, realitatea, înseamnă a cădea în idealism".

Togliatti trage concluzii politice importante, care constituie jaloanele *eurocomunismului*, pe scurt : policentrism, afirmația că există căi naționale spre socialism ; de exemplu calea italiană, „constituționalistă", democratică, pluralistă.

Partidul Comunist Francez nu va merge atît de repede și atît de departe, el lăsînd aceste gesturi curajoase pe seama unor membrii ai săi mai puțin importanți. Roger Garaudy promovează un nou bloc istoric între muncitori și intelectuali. El va fi exclus din PCF în anul 1970. Jean Elleinstein nu mai era în partid la acea oră. Acesta studiază „fenomenul stalinist" motivînd cultul personalității prin condițiile istorice speciale existente în Rusia. La celălalt pol al PCF, Louis Althusser propune „un concept, fie el și provizoriu : deviația stalinistă". El caracterizează Internaționala a II-a social-democrată cu ajutorul „cuplului umanist/economist" și sugerează că stalinismul reprezintă „o formă a revanșei postume a Internaționalei a II-a".

Declinul electoral al PCF e însoțit, începînd din anul 1981, de numeroase plecări și excluderi.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Branco Lazitch, *Le rapport de Khrouchtchev et son histoire*, Le Seuil, „Points", 1979.
Palmiro TOGLIATTI (1893–1964), *Le testament de Togliatti*, Maspero, 1964.
Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Maspero, 1973.
Hélène Carrère d'Encausse, *La déstalinisation commence*, Complexe, 1986.

Teoria capitalismului monopolist de stat (CMS)

Destalinizarea a permis reluarea discuțiilor asupra explicației leninisto–staliniste a imperialismului, care a devenit o teorie încremenită ce a condamnat capitalismul la o agonie lentă în ultimul său stadiu de dezvoltare și pe revoluționarii din lumea întreagă la apărarea cu prioritate a statelor socialiste. Deși critica statului burghez nu s-a modificat în mod radical, teza capitalismului monopolist de stat permite o mai mare diversitate de interpretări.

Revenirea la Lenin corespunde unei lecturi mai atente a analizei făcute de el capitalismului. Interpretarea stalinistă insistă asupra calificării „stadiu suprem", ultima zvîcnire, ultima soluție înainte de prăbușirea finală. El neglijează faptul că Lenin vedea în acest stadiu imperialist și în capitalismul monopolist de stat *o tranziție* spre socialism:

> „Capitalismul de stat este faza de pregătire materială cea mai complexă a socialismului, anticamera socialismului, o etapă a istoriei care nu este separată de socialism prin nici o etapă intermediară".

În 1960, la conferința celor douăzeci și una de partide comuniste reunite la Moscova, se trasează această pistă și e adoptată o formulă ce provoacă o desprindere de tezele staliniste:

> „Contradicțiile imperialismului au accelerat transformarea capitalismului de monopol în capitalism monopolist de stat. Întărind puterea monopolurilor pe plan național, capitalismul monopolist de stat *reunește puterea monopolurilor cu cea de stat într-un mecanism unic* destinat să salveze regimul capitalist, să mărească la maximum profitul burgheziei imperialiste prin exploatarea clasei muncitoare și prin jefuirea populației".

Cît despre *consecințele politice* ale teoriei capitalismului monopolist de stat (CMS), ele tind să îi apropie pe comuniști de nonleniniști și mai ales de mișcările socialiste, în măsura în care concentrarea extremă a puterii economice și politice reduce cîmpul dușmanilor și îl mărește proporțional pe cel al potențialilor aliați. Urmînd această logică, analizele CMS militează în favoarea „alianțelor largi antimonopoliste" și a „unității poporului" etc. Astfel, experții Partidului Comunist Francez propun în 1970 o nouă reprezentare a structurii sociale a Franței care opune mai mult de 95% din populația activă, victime mai mult sau mai puțin directe ale monopolurilor, unei mici minorități (ceea ce ar legitima politica „uniunii de stînga"):

- clasa muncitoare 45%
- pături intermediare de salariați (printre ei și intelectualii) 30%
- pături de mijloc nesalariate (aici intră și țărănimea mică și medie) 21%
- burghezie (conducători de întreprinderi capitaliste și auxiliarii lor) 4%

N.B. – La Congresul al XII–lea al PCF (1976), Georges Marchais reduce populația „stăpînilor Franței" la „mai puțin de 250 de persoane". Cele 4% scad astfel sub 0,0001%.

Comuniștilor li se deschide prespectiva etatizării capitalismului, stadiu premergător socialismului, perspectivă oricum mai apropiată decît „criza finală". Nu le mai lipsește decît să controleze statul și mecanismul unic stat–monopoluri, pentru a îl înlocui apoi cu mecanismul stat–clasă muncitoare.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

PARTIDUL COMUNIST FRANCEZ, *Traité marxiste d'économie politique. Le capitalisme monopoliste d'État*, Ed. Sociales, 1971.
Olivier Duhamel, *La gauche et la V-e République*, PUF, 1980, „Quadrige", 1993.
Georges Lavau, *A quoi sert le parti communiste?*, Grasset, 1981.

Ideologia revăzută : de la Gramsci la Althusser

Fără îndoială că socialiștii umaniști reabilitează morala și politica, dar prin abandonarea aproape completă a „marxismului", pe care îl reduc la o vagă sociologie a claselor sociale. Lucrările comunistului italian Antonio **Gramsci** rămîn însă în cadrul socialismului materialist, contribuind într-un mod original la diminuarea tensiunilor dintre ideologic–politic și economic. Această reînnoire a concepției marxiste asupra politicului trece prin redefinirea statului și acordarea unei atenții mai mari rolului intelectualilor.

Gramsci propune o definiție mai extinsă a statului, care se deosebește atît de sensul pur economic (Marx) cît și de cel ce îl definește ca fiind un aparat de represiune (Lenin). Mai pe larg, *„Statul este societate civilă plus societate politică, o hegemonie apărată de coerciție"*.

Direcția intelectuală și morală a societății, instituțiile ce o asigură – biserica, școala, partidele politice, presa... –, ideologia dominantă se alătură mașinăriei administrative care se află în serviciul exploatării, al structurilor represive ce protejează clasele dominante – armata, poliția, justiția... Statul modern funcționează și sub imperiul consensului, nu numai sub cel al violenței.

O astfel de concepție atrage după sine anumite *consecințe politice*. Dacă statul nu mai este doar o simplă mașină de exploatat, atunci nici revoluția nu mai poate fi redusă la o simplă întoarcere a armelor împotriva opresorilor. Aici Gramsci îl contrazice în mod direct pe Lenin. El aproape că recunoaște că definiția lui se potrivește mai ales Occidentului dezvoltat și subliniază că în „Orient" (Rusia) societatea civilă (el dă un sens deosebit acestei expresii) este „gelatinoasă", societatea politică însemnînd practic totul. Aici ne putem mulțumi cu o insurecție ce pune mîna pe stat *stricto sensu*, în conformitate cu strategia leninistă. Dar în Occident, unde societatea civilă e dezvoltată altfel, unde statul *lato sensu* se bazează mai puțin pe latura sa represivă cît pe cea ideologică, trebuie mai întîi distrus edificiul intelectual și moral, spulberată hegemonia burgheziei, asigurată hegemonia clasei muncitoare.

Efectele teoretice ale problematicii gramsciene pun sub semnul întrebării interpretările sumare ale raportului dintre infrastructura economică și suprastructuri. El a construit noțiunea de *bloc istoric*, adică îmbinarea precisă, într-o epocă istorică dată, dintre structura socială (clasele) și suprastructura ideologică și politică. Gramsci consideră că structura și suprastructura nu se influențează reciproc, ci mai degrabă este vorba de un tot *organic* bine sudat.

Legătura organică dintre structura socială și cea ideologico-politică e asigurată de *intelectuali*, *„funcționarii suprastructurii"*. Ei sînt cei ce asigură hegemonia clasei conducătoare, ei elaborează și răspîndesc concepția proprie asupra lumii în toate celelalte clase sociale prin intermediul filosofiei, religiei, folclorului sau pur și simplu prin cel al „bunului simț". Dar ei nu sînt simpli lachei, pentru că formează o pătură socială relativ autonomă, ale cărei legături cu clasa conducătoare sînt organice și nu mecanice. Ei „trebuie să se desprindă de clasa dominantă pentru a se uni cu ea mai strîns, pentru a deveni adevărata suprastructură și nu doar un element anorganic și confuz al structurii economice".

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Antonio GRAMSCI (1891–1937), *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1974.
Hugues Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, PUF, 1972.
Christine Buci – Glucksmann, *Gramsci et L'État*, Fayard, 1975.
A. Tosel, *L'esprit de scision : études sur Marx, Gramsci, Lukács*, Les Belles – Lettres, 1991.

Gramscism–leninismul : Althusser și Poulantzas

Pe linia trasată de Gramsci, un anumit număr de marxiști contemporani s-au străduit să „salveze" marxismul complicîndu-l, ceea ce a avut cel puțin meritul de a-l fi eliberat de ceea ce s-a numit economism. Astfel, Nicos Poulantzas a lămurit analiza marxistă a bazelor sociale ale puterii politice, iar Louis Althusser a inițiat un nou mod de a gîndi statul.

Noțiunea de *bloc istoric*, inițiată de Gramsci, s-a îndepărtat semnificativ de dihotomia grosolană care nu vedea decît burghezia exploatatoare și proletariatul exploatat. Ea exprimă mult mai bine

complexitatea capitalismului și a „revoluției științifice și tehnice", constituind și un punct de plecare în rediscutarea ortodoxiei marxiste.

Neavînd preocupări politice imediate, **Poulantzas** a reluat noțiunea de *bloc aflat la putere* pentru a afirma grila de inteligibilitate a societăților contemporane. El distinge tipuri diferite de clase sociale (sau fracțiuni de clase) : *clasa hegemonistă* este cea care deține hegemonia politică ; *clasa dominantă* este cea care exercită direcția economică ; *clasa conducătoare* e cea care ocupă (în principal) locurile din guvern ; *clasa „deținător"* este cea din care e recrutat aparatul de stat.

Această primă serie ține de blocul aflat la putere. Mai există : *clasele aliate,* trăind în compromis cu blocul la putere, *clasele-sprijin,* susținînd statul datorită iluziei ideologice și fără profit, *clasele subalterne,* excluse din blocul la putere și exploatate în mod direct.

Se ajunge astfel la o schemă foarte complicată, mai ales că una și aceeași clasă poate ocupa mai multe poziții (exemplu : mica burghezie a fost în timpul celei de a III–a Republici, clasa conducătoare și clasa aliată).

L. **Althusser** reia distincția făcută de Marx între :

– *puterea de stat,* care aparține clasei dominante la nivelul producției și

– *aparatul de stat,* care este instrumentul de exercitare a puterii statale, nu neapărat în mîinile clasei ce deține puterea de stat. În schimb, noțiunea de aparat de stat trebuie regîndită. Marxiștii insistă în mod tradițional asupra aparatelor însărcinate cu represiunea (armată, poliție, tribunale), în timp ce există și cele numite *aparate ideologice de stat* (AIS) : bisericile, familia, școala, partidele, organizațiile sindicale sau socioprofesionale etc.

Aparatele ideologice de stat asigură, prin intermediul ideologiei, reproducerea raporturilor de producție. Purtători și administratori ai ideilor clasei la putere, ei modelează conștiințele și inconștientul indivizilor și ale grupurilor. Ei se folosesc de caracterul privat, de formele lor diversificate, de aparenta lor neutralitate și de tradiția umanistă, de care se prevalează pentru a întări în mod subtil puterea și pentru a o face acceptabilă. În funcție de epoci, un asemenea aparat ideologic de stat are un rol de prim plan. Cuplul biserică/familie, care conducea viața cotidiană din Evul Mediu, a fost înlocuit astăzi prin cuplul școală/familie. AIS, și pluralismul lor indispensabil, fac din aceste cupluri locuri frămîntate de lupta de clasă, deci mize decisive ale luptei pentru socialism.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Nicos POULANTZAS (1936–1979), *Pouvoir politique et classes sociales*, Maspero, 1968.
Louis ALTHUSSER (1918–1991), *Positions* (1964–1991), Éd. Sociales, 1976.
– *Sur la philosophie*, Gallimard, 1994.
– *Écrits philosophiques et politiques* (2 tomes), Stock–IMEC, 1994–1995.
– *Sur la réproduction*, PUF, 1995.
J. RANCIÈRE, *Les leçons d'Althusser*, Gallimard, coll. „Idées", 1974.
Saül Karsz, *Théorie et politique : Louis Althusser*, Fayard, 1974.
Louis ALTHUSSER, *L'avenir dure longtemps*, Stock, 1992.
Yann MOULIER, *Louis Althusser : une biographie*, Grasset, 1992.
S. LAZARUS éd., *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, PUF, 1993.

3/ Sfîrșitul statului–partid

A/ DIZIDENȚE

Eurocomuniștii și alții mai discută și acum despre natura stalinismului, despre efectele sale, despre sechelele lăsate. Dar limita se restrînge : pînă unde putem denunța un regim ce poartă încă eticheta de socialist? Disidența se află în altă parte, ea desemnează o ruptură. Disidenții se plasează „în afara sistemului și a fundamentării sale ideologice", ei nu mai așteaptă liberalizarea destalinizării, ei nu mai visează la o reformă internă. Ei vizează direct caracterul monstruos al statului socialist, care durează și se întărește.

În Est apar *alți critici*, mai radicali. În Iugoslavia, Milovan **Djilas**, exclus din Liga comuniștilor în 1954 pentru „deviaționism burghez", consideră birocrația *o nouă clasă conducătoare*:

> Clasa : ea pune mîna pe „bogățiile naționale în numele colectivității".
>
> Nouă : în contradicție cu cei dinainte care „nu au obținut puterea decît după formarea unor noi structuri economice în sînul vechii societăți", birocrația nu a luat puterea pentru a „completa o ordine economică refăcută", ci pentru a-și stabili un sistem economic propriu și pentru a instaura de aici propria putere asupra întregii societăți.

În Polonia, **Kuron** și **Modzelewski** anunță în 1964 o criză generalizată a economiei și confruntări între forțele revoluționare și clasa dominantă a socialismului birocratic. O clasă dominantă de un tip aparte, legată de nevoile de industrializare ale unei țări subdezvoltate. Doar birocrația poate răspunde acestor nevoi, o dată ce

> „doar ea poate să facă industrializare, adică producție de dragul producției, acesta fiind și interesul său de clasă";
>
> „Birocrația politică centrală este o clasă dominantă: ea deține puterea absolută asupra mijloacelor de producție de bază, ea cumpără forța de muncă a clasei muncitoare, ea îi confiscă, prin forță brutală și constrîngere, supraproducția pe care o exploatează apoi în scopuri ostile sau străine muncitorilor, adică în scopul de a lărgi și de a întări propria dominație asupra producției și a societății".

În Germania de est, Rudolf **Bahro**, filosof comunist condamnat la opt ani de închisoare în 1977, după ce a scris *L'alternative. Pour une critique du socialisme existant réellement*, dezvoltă o analiză marxistă a țărilor așa-zise socialiste:

> „Analiza ne permite să definim un concept general de «cale noncapitalistă», care cuprinde cea mai mare parte a țărilor ce poartă numele de socialiste, și să căutăm originea acestei căi ne-comuniste în moștenirea lăsată de forțele de producție așa-zise asiatice. Pe aceste elemente se bazează analiza evoluției din Rusia... care a trecut de la un despotism agrar la un despotism industrial".

Toate aceste tentative teoretice au fost reprimate, pentru că toate mergeau prea departe, condamnînd rădăcinile sistemului, mult dincolo de limitele acceptate de numita destalinizare.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Milovan Djilas, *La nouvelle classe dirigeante*, Plon, 1957.
Kuron, Modzelewski, *Lettre ouverte au Parti polonais* (1964), Maspero, 1969.
Rodolf Bahro, *L'alternative* (1977), Stock, 1979.
Ç. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Gallimard, 1979.
É. Pisier (dir.), *Les interprétations du stalinisme*, PUF, 1983.

Ungaria 1956, Polonia 1956, Cehoslovacia 1968, Polonia 1970, Polonia 1980 : cîte revolte antitotalitare, tot atîtea răzmeriţe ale clasei muncitoare împotriva ei însăşi, adică împotriva statului care pretinde că o reprezintă şi tot atîţia fermenţi ai dizidenţei, discrepanţe în discursurile despre stat ale clasei muncitoare aflată pe cale de dispariţie. În acelaşi timp, în mod paradoxal, durere imensă, nemăsurată ironie, dizidenţa pune stăpînire pe arma legalităţii. De la procesul lui Siniavski şi Daniel (1966) s-au creat comitete care cereau aplicarea constituţiei, a legilor, a Declaraţiei universale a *drepturilor omului*. Această mişcare a dat, de asemenea, o operă literară şi politică.

Domeniul este nou doar pentru cel ce refuză să se informeze. Încă din anii 1930, Boris Suvarin denunţă asasinarea libertăţilor şi exterminarea elitei ţărăneşti. El avansează cifra „incredibilă" de zece pînă la cincisprezece milioane de deportaţi. Astăzi, dizidenţa a spulberat bariera, altădată de netrecut, dintre prieten şi duşman : tăcerea nu mai este lege. Mărturiile şi analizele se înmulţesc. Sub forme noi. Astfel, **Zinoviev**, în *Les hauteurs béantes* (1977) afirmă :

„Nu este exclus să existe situaţii în care un întreg popor e vinovat de crimă faţă de un singur individ.

Aceasta este cazuistica, spuse ea.

Este acea cazuistică ce pune bazele întregii civilizaţii a Dreptului, adăugă el.

Dar dacă interesele poporului...

Atunci întregul cod nu este altceva decît o glumă, spuse el. O societate al cărei slogan oficial afirmă că interesele poporului sînt deasupra intereselor individului, este o societate fără justiţie. Pur şi simplu".

Un anticomunism radical din care nu lipsesc accentele eretice :

În epoca stalinistă, „ţara a cunoscut un progres fără precedent în istoria omenirii, milioane de oameni au părăsit păturile inferioare ale societăţii pentru a deveni maiştri, ingineri, profesori, medici, actori, ofiţeri, cercetători, scriitori etc." („Victimes et complices", *Le Monde*, 22 decembrie 1979) ;

„În ciuda tuturor ororilor, stalinismul a fost o autentică putere a poporului" (Zinoviev, *ibid*).

În 1976, Pinochet şi Brejnev schimbă „dizidenţi" : comunistul chilian Corvalan şi „nebunul" sovietic **Bukovski**. Iată o mărturie în manieră personală :

„De ce nu te ridici în picioare atunci cînd intră un şef?

– Îmi cruţ forţele. Şapte zile de carceră drept pedeapsă.

– De ce nu vrei să munceşti?

– Cu 450 g de pîine nu poți face mare lucru.

– Amintește-ți că în timpul războiului, în perioada blocadei, locuitorii Leningradului primeau 200 g de pîine pe zi și totuși munceau.

– Ei se credeau aidoma fasciștilor".

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Alexandre Zinoviev, *L'avenir radieux*, L'Age de l'homme, 1978.
Alexandre Soljenitsyne, *L'archipel du Goulag*, 3 vol., Le Seuil, 1974–1978.
Wladimir Boukovski, *Et le vent reprend ses tours*, Laffont, 1978.
Claude Lefort, *Un homme en trop*, Le Seuil, 1976.

B/ GORBACIOV ȘI DIZLOCAREA SISTEMULUI SOVIETIC

Gorbaciov ajunge la putere în 1985 într-un sistem epuizat de povara tot mai mare a cheltuielilor militare, de războiul din Afganistan, pe fondul unei economii aproape falimentară și într-o perioadă în care contestațiile se multiplică atît în interior cît și în afara URSS, cu acele figuri emblematice care au fost Saharov și Walesa.

El a ales calea reformelor. Și s-a lansat într-o tentativă ce va eșua : a inițiat democratizarea URSS, păstrînd în același timp monopolul partidului. Contradicția a fost atît de mare, încît alegerea s-a redus la două posibilități : fie reîntoarcerea la statutul anterior, fie sfîrșitul sistemului partidului unic. Tentativa de lovitură de stat din august 1991 va fi un fel de Octombrie 1917 pe dos, care se va termina prin suprimarea PCUS și destrămarea URSS. Totalitarismul se descompune în favoarea democrației, care se relevă ca o ideologie indispensabilă a societăților moderne.

Perestroika și glasnost

Termenul *perestroika*, este inutil să mai fie tradus, desemnează ansamblul de reforme întreprinse de Gorbaciov, ultimul secretar general al Comitetului Central al PCUS din 1985–1991, un post al

cărui prim titular a fost Stalin. Ar mai putea fi tradus și prin reorganizare, refacere totală, reconstrucție. *Glasnost*, care înseamnă transparență, dar care se traduce mai degrabă prin publicitate, desemnează dorința de informare, mai ales după catastrofa nucleară de la Cernobîl, în aprilie 1986 : el a fost mult timp esența rezultatelor obținute de *perestroika*. Gorbaciov îl prezintă ca pe „o formă de control exersată de masele populare asupra activității partidului și a organismelor guvernamentale" (Congresul al XIX-lea al partidului din iunie 1988). Termenul va desemna în curînd ideea de opinie publică, ceea ce-i va permite lui Gorbaciov să afirme : „Am redat poporului libertatea spirituală" (iunie 1990). Glasnost-ul a fost o veche revendicare a „opoziției democratice" și a lui Saharov, care a folosit des acest termen. Tot el a fost acela care, încă din 1968, a cerut o „perestroikă progresivă a sistemului etatist". Cuvîntul a devenit un fel de drapel al modernizării ; aceasta nu va putea fi decît democratică. Gorbaciov își legitimează demersul prin critica la adresa perioadei Brejnev, desemnată drept o „stagnare", și își fixează pentru început obiective în principal economice, care necesită o transformare radicală : „Atunci cînd am denumit drept revoluționare măsurile pe care le luăm, am avut în vedere caracterul lor profund radical, fără compromisuri, faptul că ele cuprind întreaga societate de sus pînă jos, de la infrastructură la suprastructură, toate sferele vieții, și toate acestea într-o manieră complexă, în întregul lor", a scris el, folosind vocabularul marxist cel mai stereotip.

Dar în iunie 1988 a început chiar o reformă de ansamblu : „Analiza problemelor apărute în cursul *perestroicii* a condus la concluzia că e necesară o reformă politică a sistemului societății sovietice ", afirma Gorbaciov la cea de-a XIX-lea Conferință a partidului (iunie 1988).

Este fixat chiar obiectivul construirii unui stat de drept socialist. Formula este contradictorie, dar relevă toate ambiguitățile și dificultățile acelei perioade : cum să te angajezi în logica unui control al legalității legilor și al respectului drepturilor omului avînd ca obiectiv socialismul și ca instituție centrală partidul unic? În orice caz, în cîțiva ani s-a trecut de la programul de luptă împotriva corupției și a alcoolismului la un reformism total, ce a atins nucleul central al sistemului așa cum a funcționat el de la Lenin la Brejnev. În plus, s-a trecut de la un tip de gestiune a reformelor de sus la o mobilizare a bazei societății : sovieticii au fost invitați să participe la transformări. Procesul se va accelera în mod spectaculos, prin mărirea presiunii în favoarea democratizării și prin înmulțirea vizibilă a revendicărilor naționaliste.

Sfîrșitul partidului unic

Rezultatele concrete sînt încă slabe : condițiile de viață nu se ameliorează ; *glasnost* face să apară o multitudine de scandaluri legate de corupție, de jafuri ecologice. Și Gorbaciov, chiar dacă pare ezitant și chiar dacă este criticat vehement de partizanii transformărilor radicale, trebuie să avanseze tot mai mult și să împlinească o revoluție ideologică prin recunoașterea falimentului economiei planificate și existența valorilor universale : „Toți acei care înțeleg că *perestroika* este o revoluție și nu o schimbare de fațadă realizează că avem multe de făcut [...], principalul rezultat pozitiv fiind acela că societatea și-a cîștigat o libertate ce oferă spațiu unor idei, odinioară prizoniere ale viciilor dogmelor și ale formulelor învechite [...]. Să-mi explic poziția : avantajele pieții au fost demonstrate pe scară mondială [...] și chiar economia de piață va fi aceea ce va permite creșterea bunăstării sociale și a creșterii nivelului de trai pentru toți. Ideologia socialismului [...] va prinde formă o dată cu socialismul însuși [...] pe măsură ce vom îmbrățișa valorile comune întregii umanități, nu ca pe ceva străin de clasa noastră socială, ci ca pe ceva normal pentru om în general. Știm foarte bine ce a însemnat abandonarea lor" (Congresul al XXVIII–lea la PCUS, 2–13 iulie 1990).

În 1989 Gorbaciov a recunoscut, la tribuna ONU, validitatea principiilor izvorîte din anul 1789 : el a abandonat astfel una din dogmele ideologiei sovietice care a făcut din Revoluția din 1917 o ruptură absolută și începutul istoriei adevărate a omenirii. Dar dacă URSS nu mai este încarnarea adevărului istoric, el nu mai poate să pretindă să conducă soarta altor popoare : „doctrina Brejnev, care limita suveranitatea statelor din blocul sovietic, e abandonată și fiecare are dreptul să-și urmeze propria cale : în cîteva luni statele «socialiste» s-au eliberat de sub influența URSS și s-au angajat, mai mult sau mai puțin anevoios, pe calea democrației". Dizlocarea sistemului sovietic s-a petrecut paralel, în interior și în exterior, și printr-o slăbire reciprocă. În 1989 țările est–europene revin la democrație abandonînd principiul „rolului conducător al partidului", introducînd multipartitismul și, în sfîrșit, interzicînd sau marginalizînd partidul comunist care, o dată privat de monopolul său și de sprijinul aparatelor de represiune, își dezvăluie slaba implantare socială. Într-un fel, sfîrșitul regiunilor comuniste în Europa de est demonstrează *a posteriori* validitatea teoriilor care susțineau că aceste regimuri nu aveau altă bază decît dictatura partidului unic cu rădăcini teroriste. Refuzul lui Gorbaciov de a apăra monopolul

partidului prin violența armată (așa cum au cerut conducătorii Germaniei de est) atrage după sine căderea comunismului.

În 1990, articolul 6 al Constituției sovietice din 1977 care afirma rolul conducător al partidului este abolit. Reformele instituționale întreprinse de Gorbaciov aveau ca scop transferul de la partid către stat (un stat ce trebuia în oarecare măsură reinventat) a responsabilității organizării puterii politice. Dar după șaptezeci de ani de comunism URSS nu mai avea nici măcar resursele politice pe care le mai putem găsi la o țară ce a cunoscut o scurtă dictatură sau un regim autoritar. Totalitarismul – în conformitate cu principiul său – a pătruns întreg corpul social într-atît, încît acum e nevoie nu numai să se restaureze dispozitivele instituționale ale democrației, ci chiar edificarea unei societăți civile. Într-un fel, s-ar putea spune că leninismul a cucerit-o în sens negativ.

Gorbaciov părea să creadă că partidul putea fi încă instrumentul transformării URSS, în timp ce opozanții săi, din ce în ce mai numeroși, vedeau în aceasta o iluzie periculoasă la un om atașat de idealurile socialiste, chiar dacă el combătea totalitarismul. Reformarea constituției a permis introducerea pluripartitismului, a alegerilor libere și, urmare a acestui fapt, naționalitățile s-au emancipat. Dar rezistența birocrației, a complexului militar–industrial era puternică și Gorbaciov ezita și părea că dă înapoi. O altă criză a clarificat totul. Atunci cînd președintele Rusiei, Boris Elțîn, ales prin vot universal, a atacat un element cheie al sistemului comunist interzicînd existența partidului comunist în întreprinderi și a dorit să-l scoată și din armată, a avut loc o tentativă de puci, venită din direcția partidului și sprijinită de cîteva regimente ale armatei, care a eșuat în august 1991 în fața hotărîrii moscoviților și a rușilor de a apăra democrația. Gorbaciov a înțeles atunci, în sfîrșit: partidul comunist este interzis. Or, el era singura schelă de susținere administrativă și teritorială a sistemului: ceea ce a rămas din URSS, din care ieșiseră deja țările baltice, se dizloca și se angaja pe drumul economiei de piață al multipartitismului și al independenței.

Au fost propuse o multitudine de soluții, în timp ce modernizarea democratică la care visa Saharov bate pasul pe loc și crește tentația autoritarismului modernizator (prezentă și în alte țări foste socialiste, mai ales în Polonia). În fosta URSS poate fi întîlnit un spectru ideologic foarte larg, de la renașterea bisericii ortodoxe pînă la persistența unui nucleu comunist. Sovieticii pot să-și însușească autori și doctrine prohibite pînă atunci: se traduce Freud și se publică Soljenițîn. Dar

se afirmă din ce în ce mai pregnant doi poli ideologici : naționalismul (deseori manipulat de vechii comuniști în avantajul lor) și liberalismul. Elitele modernizatoare caută să imite modele ce și-au arătat eficacitatea în alte părți, mai ales în lupta împotriva hiperinflației. Dar dacă idealurile democratice se afirmă, în schimb construcția instituțiilor juridice, sociale, economice care să respecte exigențele acestora e foarte dificilă. Față de duritatea soluțiilor liberale, nu întîrzie să apară tentațiile autoritare. Dar există și un pseudo–liberalism care confundă piața liberă cu concurența sălbatică, profitul întreprinderii cu îmbogățirea personală și care consideră că Bursa este elementul esențial al capitalismului. În paralel, naționalismul, prin simplul fapt că a fost (oficial) respins de regimul totalitar (al cărui șovinism era totuși evident), este sacralizat. El e prezent în toate republicile, inclusiv în cele ce au fost victimele șovinismului rus în detrimentul propriei minorități. Consecințele sînt dramatice. El provoacă uneori apariția unor curente fasciste și antisemite. Diseminarea nucleară legată de dizlocarea URSS provoacă tensiuni suplimentare. Aceste societăți afectate de decenii de totalitarism, trebuie să se doteze cu noi repere într-un context mondial marcat de fărîmițare.

Situația politică a Rusiei între 1991 și 1995 se caracterizează prin slăbiciunea acțiunii colective a democraților : la alegerile pentru Duma de stat din 1995, comuniștii au obținut (cu 22% din sufragii exprimate) majoritatea relativă a voturilor și nu este exclusă victoria unui comunist la alegerile prezidențiale. Comuniștii ruși se consideră urmașii lui Lenin (unii chiar ai lui Stalin) și amestecă în propaganda lor naționalismul, nostalgia pentru vechiul regim și refuzul față de economia de piață. El are succes la pensionari (foarte afectați de schimbările economice) și colhoznici. Comunismul a devenit deci o ideologie reacționară, care profită de dificultățile imense datorate schimbării regimului social. O problemă ce ar trebui dezbătută e următoarea : au oare dreptate comuniștii atunci cînd atribuie suferințele populației celor doi ani în care Gaidar, principalul artizan al liberalizării economice, a fost prim–ministru, și nu celor șaptezeci de ani de comunism?

INDICAŢII BIBLIOGRAFICE

„ L' URSS de Gorbatchev", *Pouvoirs*, no 45, 1988.
Mikhail Gorbatchev, *Perestroika*, Flammarion, 1987.
Hélène Carrère d'Encausse, *Le malheur russe, Essai sur le meurtre politique*, Fayard, 1988.
– *Victorieuse Russie*, Fayard, 1992.
Marc Ferro, *Les origines de la perestroika*, Ramsay, 1990.
M. Molnar, *La démocratie se lève à l'Est. Société civile et communisme en Europe de l'Est : Pologne et Hongrie*, PUF, 1990.
P. Lorot, *Histoire de la perestroika* (1985 – 91), PUF („Que sais-je?") 1993.
G. G. Kotovski, „La perestroika et la classe dirigeante soviétique", *Recherches internationales*, printemps-été 1992.
F. Furet, *Le passé d'une illusion*, Laffont, 1995.

Pentru întregul capitol V, în F. Châtelet, O. Duhamel, É. Pisier, *Dictionnaire des oeuvres politiques*, PUF, 1986, vezi : Althusser, Bernstein, Blanqui, Gentile, Gramsci, Kautsky, Lénine, Lukács, Luxemburg, Staline, Trotski.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul VI

STATUL–FORȚĂ

1/ De la naționalism la rasism 260
A/ Darwinismul social 261
B/ Bio–istorismul 263
C/ Naționalismul integral 267
D/ Rasismul pre-fascist 272

2/ Fascismul și nazismul 276
A/ Fascismele 276
B/ Ideologia nazistă 277

3/ Fascism/nazism : interpretări 279
A/ Explicația culturalistă 280
B/ Totalitarismul 282
C/ Explicația economică 287
D/ Explicația psihică 290
E/ Explicațiile sociologice 293

Stat total, am spune, dacă expresia (inventată de Mussolini) nu ar provoca o confuzie între fascism și socialism. Stat rasist, dacă această exprimare nu ar induce o asimilare teoretică abuzivă între Italia lui Mussolini și Germania lui Hitler. Stat–popor, dacă această traducere din germană, *völkisch* nu ar avantaja un termen (popor) față de altul (rasă), cînd de fapt cuvîntul *völkisch* reprezintă fuziunea celor doi. Să fie deci stat–forță, deși orice stat funcționează mai mult sau mai puțin pe baza coerciției, pentru că nazismul, fascismele și doctrinele

contrarevoluționare care le preced sau le însoțesc au în comun lupta pentru un stat puternic fără limitele impuse de justiție, fără măcar a anunța sau a avea ca pretext propria dispariție.

Multe din ezitări sînt justificate și orice clasificare e părtinitoare. Analizele legate de acest subiect trebuie să fie serioase pentru a evita alternativa curentă, conform căreia trebuie, fie să identificăm stalinismul cu nazismul din toate punctele de vedere, fie să trecem drept apărătorii gulagului. Este adevărat că Mussolini a debutat ca socialist revoluționar așa cum este adevărat că Maurras se apropie, prin nostalgiile sale, mai mult de Chateaubriand decît de Hitler. Istoria ideilor presupune o pluralitate de asocieri, dar, am spus-o deja, jocul filiațiilor e mai puțin important decît clarificarea efectelor reale produse de o gîndire sau de alta. Charles Maurras nu a cîștigat pe nimeni de partea liberalismului democratic, în schimb nu a fost străin de faptul că o bună parte a elitelor politice, economice și intelectuale franceze au acceptat antisemitismul și nazismul.

Problema se pune în același fel, dar cu un risc mai mare de arbitrar, în cazul ideologiilor mai noi – cele exprimate mai recent – care, fiind prin definiție mai tinere, nu au putut să producă încă efecte, mai ales în cazul că au rămas marginale sau minoritare. „Noua dreaptă" nu își revendică apartenența, la urma urmelor contestabilă, la linia nazistă. Elitismul bazat pe argumente biologice o înscrie indiscutabil pe linia continuității contrarevoluționare, dar anumite curente liberale s-au construit și ele pe cultul față de elite. O vom înscrie totuși în acest capitol, pentru că în configurația ideologică a sfîrșitului de secol ea ocupă un loc similar cu cel al contra-revoluționarilor de la sfîrșitul secolului al XIX–lea și cu cel al fasciștilor anilor 1930. Noua dreaptă franceză a anilor 1970 face trimitere la cea veche, fără însă a considera fascismul o simplă paranteză. Apariția în anumite țări a unei extreme drepte ancorată în mod deliberat în diferite curente fasciste, autoritare, xenofobe, populiste, antisemite, cu scopul de a realiza un fel de amalgam de diferite extremisme de dreapta ce traversează Europa încă de la sfîrșitul secolului trecut, face ca studierea acestor ideologii să revină în actualitate. Ele sînt active în Europa occidentală dar și pe ruinele vechiului imperiu comunist.

1/ De la naționalism la rasism

Pentru a justifica dominația unui grup mic de oameni asupra mulțimii, atribuirea de privilegii unora în detrimentul altora,

exercitarea puterii politice de către guverne cărora li se supun guvernații, deținerea mijloacelor de producție de către unii pentru care lucrează grosul populației, este bine să fie găsită o motivație științifică pornind de la care aceste ierarhii să fie ineluctabile și dorința de a le suprima utopică. În Vechiul Regim, germaniștii apărau deja superioritatea nobililor, invocînd originile germanice ale nobilimii france. Nobilii se considerau superiori datorită purității descendenței lor, și a specificității rasei lor. În 1789, Sieyès îndemna starea a treia să se revolte împotriva acestui rasism : „De ce nu ar fi trimise în pădurile Franconiei toate aceste familii care au pretenția nesăbuită de a fi urmașele unei rase de cuceritori?" Rasa Cuceritorilor, rasa Seniorilor, tot același lucru pe undeva, există o anumită continuitate între Boulainvilliers, Augustin Thierry, Taine, Gobineau, **Chamberlain** și Hitler. În acest sens s-a adeverit că un Maurras e ultimul dintre reacționari și în același timp primul dintre totalitari, făcînd legătura dintre vechile prejudecăți rasiale ale aristocrației franceze și antisemitismul modern, cu singura rezervă că cel din urmă nu apela la germanism.

A/ DARWINISMUL SOCIAL

La sfîrșitul secolului al XIX–lea, căutarea unei justificări științifice a dominației se oprește la descoperirile biologiei și apără un darwinism social. Ereditatea este invocată împotriva egalității, biologia în privința rasei.

În 1859, **Darwin** publică *Originea speciilor prin selecție naturală*. El revoluționează biologia. „Omul este ... codescendentul unei anume forme vechi, inferioare și dispărute", care are același strămoș cu maimuța. Dezvoltarea biologică e guvernată de legea selecției naturale, adică : „Persistența celui mai apt la conservarea diferențelor și variațiilor individuale favorabile și la eliminarea variațiilor dăunătoare".

Dintr-o asemenea selecție a celui mai apt, dreapta naționalistă deduce absurditatea egalității : „O societate poate să tindă spre egalitate, dar, în biologie, egalitatea există doar la cimitir" ; „Cu cît ființa trăiește și se perfecționează mai mult, cu atît diviziunea muncii atrage după sine *inegalitatea* funcțiilor, care la rîndul ei provoacă o diferențiere a organelor, și inegalitatea lor... egalitate poate exista în zona cea mai de jos, la începutul existenței, ea este însă distrusă de progresul însuși al vieții. Progresul înseamnă aristocrație". Este imposibil ca legile societății (și politica e o știință pozitivă) să nu fie egale cu legile vieții și să nu „fie de acord în a respinge orice fel de sistem de democrație în raportul obiectiv dintre rău și moarte" (Charles Maurras, *Mes idées politiques*, capitolul intitulat „De la biologie à la politique").

Darwinismul social merge însă mult mai departe decît simplul inegalitarism. El postulează *determinismul rasial*. În 1863, Taine considera că „rasa apare la originea și în zona cea mai profundă a cauzelor" (*Histoire de la littérature anglaise,* Hachette, 1863, t. III, p. 616). Aptitudinile oamenilor există în funcție de rasă : „Există bineînțeles varietăți de oameni, așa cum există varietăți de tauri sau de cai". Există două mari tipuri care se află în opoziție, unul superior și unul inferior :

> „La rasele ariene... spiritul în totalitatea lui... se îndrăgostește de frumos și de sublim și concepe un model ideal capabil, prin noblețea și prin armonia sa, să adune în jurul său afecțiunea și entuziasmul genului uman" ;
>
> „La rasele semitice, lipsește metafizica... spiritul e prea rigid și prea dintr-o bucată... omul este redus la entuziasmul liric, la pasiunea neînfrînată, la acțiunea fanatică și mărginită" (*ibid.*, t. I, p. XIX).

Importanța biologiei este întărită de cea a psihologiei. Apariția termenului de inconștient e folosită în scopul confirmării pre-destinării popoarelor. Doctorul Gustave Le Bon triumfă în *psihologia popoarelor.* „Știința" vine și mătură raționalismul filosofiei epocii luminilor, din moment ce această așa-zisă egalitate a oamenilor nu înseamnă altceva „decît ignorarea cauzelor ce-l subjugă... în angrenajul necesităților ce-l călăuzesc ; condiția naturală a tuturor ființelor este aceea de a fi aservite" (*Les lois psychologiques de l'évolution des peuples,* 1894, p. 154).

> „Fiecare popor are o constituție mentală la fel de fixă ca și caracteristicile sale anatomice" și ea provine dintr-o „anumită structură particulară a creierului" (*Psychologie des foules,* 1895, p. 170)*.

Morții îi domină pe cei vii și făuresc popoarele. Lanțul determinărilor poate fi rezumat astfel :

MORȚI–RASĂ–INCONȘTIENTUL CELOR VII–SUFLETUL POPOARELOR

În timpurile moderne, mai mult ca niciodată „un popor e un organism creat de trecut", căci epoca gloatelor este epoca primitivă. Masa „e condusă aproape în exclusivitate de inconștient. Acțiunile sale se află mai mult sub influența măduvii spinării decît sub cea a creierului. Prin aceasta ea este mai aproape de ființele primitive" (*ibid.*, p. 43). Ura față de mulțime și disprețul față de „rasele" inferioare au făcut din Le Bon, a cărui audiență a fost foarte mare, o figură tipică a dreptei revoluționare din anii 1890.

* Gustave le Bon, *Psihologia mulțimilor,* București, Editura Anima, 1990, trad. Oana Vlad și Marina Ghițoc (n. trad.).

Ultima componentă a acestui scientism rasial a reprezentat-o *antroposociologia* lui **Vacher de Lapouge**. La fel ca prietenul său german, Ludwig Woltmann, el promovează o sinteză dintre darwinism și determinismul biologic, lupta de clasă și lupta dintre rase. „Caracterul fatal al evoluției sociale" dezminte idealul democratic :

> „Politica științifică preferă realitatea forței, legilor, raselor, evoluției, ficțiunilor cum ar fi dreptate, egalitate, fraternitate. Vai de popoarele care-și pierd vremea visînd" (*L'aryen et son rôle social*, 1899, p. IX).

Omul liber nu există. „Psihologia rasei o domină pe cea a individului. Aceasta este una din noțiunile fundamentale ale monismului darwinist și contrariul visului despre sufletul virgin, făurit de către filosofi." „Individul e subjugat de rasa lui, el nu înseamnă nimic. Rasa, națiunea înseamnă totul."

B/ BIO–ISTORISMUL

Paralel cu referirile la Darwin, un altfel de rasism este argumentat cu ajutorul *bio-istorismului*. Unei rase i se atribuie o misiune istorică superioară. Economistul german Friedrich List (1789–1846) explică astfel „că rasa germanică... a fost desemnată de către Providență, datorită naturii și caracterului său chiar, să rezolve următoarea mare problemă : să conducă afacerile lumii întregi, să civilizeze țările sălbatice și barbare și să le populeze pe cele care încă nu sînt locuite".

Arthur de **Gobineau** (1816–1882) practică o meditație sumbră asupra declinului umanității datorată faptului că „specia albă a dispărut de pe suprafața pămîntului" *(Essai sur l'inégalité des races humaines,* 1853). Procentajul de civilizație e direct proporțional cu procentajul rasei ariene din populația în discuție. Or, cea mai mare parte a acestui sînge „care susține singur edificiul societății noastre se îndreaptă spre limitele extreme ale absorbției sale".

Hitler reia tema în *Mein Kampf,* avansînd ideea că evreii doresc „să distrugă prin alterarea rezultată din metisaj această rasă albă pe care o urăsc, să o facă să decadă de la înaltul nivel de civilizație și de organizare politică la care s-a ridicat și să devină stăpînii acesteia". Evreul e mai rău decît ceea ce este inferior, este întruchiparea negativității, un Altul diabolic. Slavii sau negrii sînt sub-oameni, pe care stăpînii îi folosesc după bunul plac : evreii trebuie însă exterminați deoarece sînt răspunzători de înfrîngerea din 1918, de liberalismul plutocratic, de marxism, de corupția mondială, pe scurt de declinul Occidentului. Oswald **Spengler** în *Le déclin de l'Occident,* apără o

viziune biologică asupra istoriei : „Culturile sînt niște organisme. Istoria universală este biologia lor generală". Naștere, copilărie, tinerețe, maturitate și bătrînețe se succed în civilizații și decăderea se caracterizează prin amestecul culturilor și al sufletelor – cultura își are sufletul său : cultura antică sufletul apolinic, cea arabă sufletul magic și cea occidentală sufletul faustic.

La Spengler nu există rasism propriu-zis, dar combinația dintre bio-istorismul său și darwinismul social va fi elementul principal al operei maestrului gîndirii naziste Alfred **Rosenberg**. În *Le mythe du XX–e siècle* (1930) el afirmă că istoria e animată de conflictul dintre rasa ariană și rasa semită, aceasta contaminînd creștinismul (prin Sfîntul Paul și Sfîntul Matei), liberalismul și marxismul. Reforma a fost de fapt revolta germanilor împotriva tiraniei iudeo-romane. Francezii nu au înțeles acest lucru și Franța s-a degradat, alungîndu-i pe hughenoți. Tipul său rasial s-a modificat pînă la a deveni brahicefal.

Exploatarea științelor umane în folosul statului–forță este încununată de recurgerea la geografie. Friedrich **Ratzel**, fondatorul *geopoliticii*, pornește tot de la o concepție biologică asupra statului pentru a ajunge la concluzia că fiecare popor are dreptul la exploatarea unor teritorii care să corespundă cu spațiul său vital. Geografia fizică devine știința cuceririi. Generalul geograf Karl **Haushofer** transmite acest mesaj prietenului său Rudolf Hess și teoria *Lebensraum*, a „spațiului vital", își ocupă locul în corpusul național–socialist.

După înfrîngerea totalitarismului nazist, nimeni nu se va gîndi, în Occident, să apere în mod deschis o doctrină rasistă. Absurditatea rasismului pare să fie bine cunoscută :

1. *Rasele nu există ;* toate grupurile umane sînt alterate. Presupunînd însă că nu ar fi așa,

2. Puritatea nu presupune nici o *superioritate biologică,* noțiunea însăși de degenerare este absurdă.

3. O eventuală superioritate genetică nu implică *nici o superioritate psihologică și culturală,* care s-ar deduce automat de aici. Și chiar dacă admite această ipoteză,

4. Superioritatea culturală nu justifică și *hegemonia politică.* Nu există nici o dovadă că cei mai mari, sau cei mai mușchiuloși, sau cei mai frumoși, sau cei mai inteligenți îi guvernează pe ceilalți oameni. Dar dacă genetica populațiilor și alte științe au dovedit absurditatea științifică a rasismului, el își caută alte căi de afirmare.

Fără a promova explicit rasismul, un curent științific și politic contemporan procedează la fel ca adepții darwinismului social de la sfîrșitul secolului al XIX–lea transpunînd pur și simplu rezultatele sau

legile științelor naturale în științele sociale și, mai ales, descoperirile biologice în științele politice. În afară de faptul că o asemenea transpunere este din punct de vedere științific absurdă, ea vrea să conducă la nimicirea științifică a libertății alegerii politice. „Știința", în speță **sociobiologia**, demonstrează că bazele biologice sînt cele ce determină comportamentele sociale. Doar obscurantiștii ar putea dori să schimbe societăți ale căror resorturi fundamentale sînt înscrise în gene. „Viitorul aparține familiei tradiționale. Altruismul vine din «egoismul genetic». Legile vieții condamnă nivelarea mondială. Acesta e mesajul revoluționar a 300 dintre cei mai mari oameni de știință englezi și americani : «sociobiologii»", scrie Alain de Benoist (*Le Figaro Magazine*, 30 iunie 1979).

Noua dreaptă se referă mai întîi la *etologie* (disciplină ce studiază comportamentul și obiceiurile animalelor). Înaintea sociobiologilor, zoologii sînt cei care arată calea.

„Societățile noastre își integrează tarații, subalienații, criminalii ; pedagogii îi dopează pe cei mai puțin dotați, îi recuperează pe cei debili mintal și toți acești anormali intră în ciclul reproducător. Rezultatul este inevitabil o scădere a sănătății intelectuale, morale, chiar fizice a contemporanilor noștri", scrie Pierre Grassé, predicînd eugenia. Konrad **Lorenz** a găsit de cuviință să demonstreze că omul posedă, ca orice animal, comportamente native, cum ar fi agresivitatea, ierarhia, teritorialitatea. În consecință, „spiritul de competiție, gustul riscului, sentimentul onoarei, voința de a acționa și chiar dinamismul industrial sînt, la fel ca și războiul, «sub-produse» ale unui impuls agresiv înscris în structurile cele mai fine ale organismului. A ataca acest impuls echivalează cu a suprima gustul pentru luptă, dorința de a trăi. Condamnarea la moarte a speciei" (*ibid.*, p. 150). Dacă nu adoptați valorile capitaliste, condamnați specia. Alain de Benoist reia elucubrațiile rizibile ale lui Gustave Le Bon : „La individul normal, impulsurile ce se formează la nivelul paleo-cortexului sînt în general mai mult sau mai puțin stăpînite de neo-cortex. În caz contrar, hipotalamusul blochează cortexul și rațiunea este ca și paralizată : ceea ce explică anumite caracteristici ale psihologiei maselor" (*ibid.*, p. 156).

Fondatorul sociobiologiei, E. O. **Wilson**, este zoolog și profesor la Universitatea din Harvard. „Din studierea coloniilor de insecte el trage concluzii despre... principiile primordiale ce guvernează evoluția sistemelor sociale" (*Le Monde*, 24 februarie 1980). Punctul central al demonstrației sale constă în teoria selecției de înrudire. Înrudirea ar fi structura preponderentă a societăților primitive, pentru că este vorba despre un fapt biologic și nu cultural. Ideea centrală e aceea că ființele

vii caută înainte de toate să „optimizeze cîştigurile genetice", adică să asigure reproducerea unui număr maxim de gene, să fie cei mai buni în bătălia eredităţii. Altruismul social trădează astfel un egoism genetic : sacrificiile au ca scop salvarea mai multor rude, deci creşterea cantităţii genelor noastre ce vor supravieţui. Altruismul este chiar condiţionat de acest avantaj genetic, el există în funcţie de gradul de rudenie şi este, deci, limitat (şi reintegrat în teoria evoluţionistă selectivă). Egoismul genetic devine cauza principală a comportamentelor sociale.

Concluziile politice ale bio-ideologiei variază în funcţie de „descoperirile" şi de preferinţele adepţilor săi. „Vom fi în curînd în măsură să identificăm cea mai mare parte a genelor care intervin în comportament" (Wilson). W. D. Hamilton sugerează că „discriminarea rasială are baze genetice clare", o genă rasistă, într-un fel. În orice caz, „consecinţele sociale ale acestei schimbări de perspectivă sînt imense. Teorema centrală a sociobiologiei fiind regula universală a «optimizării comportamentelor», implică, chiar prin aceasta, rivalitatea şi competiţia dintre indivizi, şi, de aici, stratificarea socială" (Alain de Benoist, *Le Figaro Magazine,* 30 iunie 1979). S-a demonstrat ceea ce era de demonstrat. Ordinea socială este fundamentată biologic.

Totuşi Alain de Benoist se apără de orice acuzaţie de rasism biologic şi preferă să pună accentul pe *diferenţele* şi *identităţile* culturale. În acest sens, demersul lui este semnificativ datorită reformulării implicite a rasismului în diferenţa ce va înlocui cuvintele ierarhie şi inegalitate. După cum subliniază P. A. Taguieff, „înlocuirea noţiunii zoologice de «rasă», cu noţiunea «cultură» implică o deplasare a problematicii şi o refacere totală a argumentaţiei antiuniversaliste". E operată astfel o strategie de recuperare a „dreptului la diferenţă" apărat mult timp de ideologia anticolonialistă. Avînd o destinaţie ştiinţifică sau direct politică, acest neorasism, sau acest *integrism al diferenţei,* are alura unui pluralism cultural radical, conform căruia fiecare popor trebuie să-şi apere identitatea şi să fie obsedat de imigrare, care este susceptibilă de a provoca *metisaje* şi chiar „genocid cultural". E de înţeles că o astfel de reformulare pune în dificultate coerenţa discursurilor antirasiste, din moment ce şi ele se inspiră din acelaşi elogiu făcut diferenţei. Aşadar, rasişti şi antirasişti aflaţi într-un punct mort? Dezbaterile contemporane se complac de bunăvoie într-un asemenea scepticism confortabil. P. A. Taguieff încearcă să pună bazele unui universalism autentic, „nici terorist nici etnocentric" : „«Dreptul la diferenţă», atins de o ambiguitate constitutivă, trebuie să fie supus unei critici raţionale : dacă, pe de o parte, el poate să *limiteze* pretenţiile «totalitare» ale unui imperialism cu faţă universalistă, el tinde, pe de

altă parte, și cel mai adeseori, să *mascheze* crispările exclusiviste ale unui particularism tribal, sau să legitimeze exacerbările pasiunilor naționaliste și xenofobe" (*La force du préjugé, Essai sur le racisme et ses doubles,* La Découverte, 1988). Totuși, folosirea teoriei diferenței de către noua dreaptă nu ne poate determina să uităm că pentru principalii săi teoreticieni (Lévi-Strauss de exemplu) oamenii au o demnitate egală. Lucrările antropologilor (cf. în bibliografie J.-L. Amselle) arată printre altele că „etniile" – termen ce are deseori același rol ca cel de „rasă" – sînt construcții sociale. Oamenii sînt produsul condițiilor, al istoriei și nu al determinismului rasial, etnic sau cultural. Identitatea unui grup nu este un dat, o constantă, ci efectul relațiilor sale cu un alt grup. În acest sens, apartheidul nu e transpunerea politică a diversității etnice, ci apartheidul este cel ce produce diferențele „etnice".

C/ NAȚIONALISMUL INTEGRAL

Dreapta franceză din prima parte a secolului al XX-lea este dominată de personalitatea lui Charles **Maurras** : „una din cele mai mari forțe intelectuale ale epocii noastre" (Malraux), „unul din dascălii generației noastre" (Mauriac), „maestrul meu" (Montherlant). Într-o perioadă marcată de criza democrațiilor parlamentare și de cea a capitalismului în Europa, rolul jucat de doctrina maurrasiană s-a dovedit a fi complex și chiar contradictoriu. Au fost subliniate în mod curent diferențele și chiar incompatibilitățile dintre naționalismul integral și ideologiile fasciste. Vom vedea efectiv că aspectul reacționar al ideologiei lui Maurras îl plasează în opoziție cu „revoluția fascistă", dar vom preciza apoi că dreapta franceză a fost revoluționară și prefascistă totodată. Una peste alta, dacă naționalismul francez a îndepărtat Franța de fascism, el a și creat „originile franceze ale fascismului"[1] și a înlesnit în perioada ocupației colaborationismul, în cadrul căruia s-a manifestat un „fascism à la française" sau măcar o atitudine complezentă față de nazism.

Caracterul unitar al gîndirii maurrasiene, și deci al dreptei franceze din perioada de dinaintea celui de-al doilea război mondial, se bazează pe o atitudine contrarevoluționară. Înainte de toate, împotriva Revoluției franceze, a revoluției bolșevice evident, împotriva egalitarismului ce le caracterizează pe amîndouă. Acțiunea franceză promovează o contra-

[1] Pentru a relua subtitlul pertinent al cărții lui Zeev STERNHELL, *La droite révolutionnaire, 1885-1914,* Paris, le Seuil, „L'Univers historique", 1978.

revoluție politică și socială. Împotriva lui iulie 1789, pentru iulie 1940. Ea aspiră la un stat puternic, poate în oarecare măsură complice, dar diferit de statul fascist.

Contra-revoluția politică condamnă idealurile Revoluției franceze și îi opune virtuțile monarhiei. Pe de o parte, Maurras se mulțumește să reia argumentele tradiționalismului împotriva democrației. La fel ca și Burke, Bonald sau Maistre, 1789 îi pare *antinatural*, în măsura în care natura se identifică cu continuitatea ordinii istorice. Dar *istoricismul* lui Maurras este *laicizat*. Se știe că Maurras nu a fost credincios și a refuzat să se delimiteze de ateismul său[1], cu toate inconvenientele politice pe care această atitudine le-a atras după sine[2]. Creștinismul i se părea insuportabil : „Evanghelia este un almanah pentru formarea unui bun anarhist" („El i-a deposedat de putere pe cei puternici", „El i-a copleșit cu hrană pe cei înfometați", „El i-a gonit pe cei bogați după ce le-a luat totul" etc.). Totuși, chiar dacă Maurras îl respinge pe „Iudeul acela înconjurat de evrei obscuri", a rostit numai cuvinte de laudă la adresa bisericii catolice pentru că a fost în stare să pună la punct o construcție ordonată, rațională, înțeleaptă, autoritară și conservatoare, deși a avut ca punct de pornire un mesaj confuz, evreiesc, oriental, anarhist. Biserica a știut să suprime, să violeze și să trădeze scripturile subversive, în aceasta a constat geniul ei politic.

Aici se întrevede latura modernistă a lui Maurras, *pozitivismul* său. În definitiv, puțin îi păsa lui dacă credea în Dumnezeu pentru a fi de acord cu biserica, o dată ce influența politică a acesteia era benefică. El a denunțat, de asemenea, iraționalismul revoluției. Fără îndoială că Burke s-a folosit de rațiune pentru a-i combate pe filosofii acesteia, dar Maurras o face prin procedeul definirii rațiunii prin prejudecată, reluat de Taine („Natura și istoria au ales deja pentru noi") sau Barrès („Să revenim la prejudecățile noastre, ele ne țin de cald"), altfel spus o face prin refuzul înțelegerii („ce acoperire derizorie avem"). În timp ce Maurras recurge la înțelegerea clasică, la rațiunea pozitivă, experimentală, practică, denunță revoluția în numele civilizației, acea laborioasă construcție a rațiunii : „Analizînd ultimele *erori literare ale romantismului,* am fost conduși și chiar împinși spre studiul erorilor morale și politice ale unui stat în revoluție". Urînd romantismul, care este barbar pentru că era străin de literatura clasică și pentru că prefera impulsiile rațiunii, dezordinea și indisciplina ordinii greco–latine,

[1] Excepție face convertirea sa *in extremis*, smulsă pe patul de moarte de către abatele Cormier și căruia îi face o concesie : „Sînt prea obosit ca să mai raționez".

[2] Acțiunea franceză își recruta grosul clientelei din mediile catolice. Ateismul lui Maurras a atras după sine condamnarea mișcării și excomunicarea membrilor săi între 1927–1939.

Maurras ajunge să respingă revoluția, deoarece romantismul „este doar o suită literară, filosofică și morală a revoluției". E un raționament surprinzător, prea puțin atrăgător pentru a cuceri masele, și o referire la rațiunea pozitivă care va avea pretenția de a fi ca un dig în fața torentelor iraționale ale fascismului.

Această atitudine moderat-reacționară se regăsește în *monarhismul* Acțiunii franceze. Monarhia e necesară, deoarece doar regele poate să salveze Franța. Principiul monarhist este superior : naționalismul îl impune, ereditatea se impune :

> „O dată ce ne-am fixat ca postulat dorința de a conserva patria noastră franceză, totul se leagă, totul se deduce dintr-o mișcare ineluctabilă. Fantezia, alegerea în sine nu au nici o importanță. Dacă ați hotărît să fiți patrioți, veți fi în mod obligatoriu regaliști... Rațiunea o impune. Trebuie urmată și mers acolo unde ne conduce ea" (Charles Maurras, *Mes idées politiques*, 1937, p. 280).

Această generație marcată de înfrîngerea din 1870, dădea vina pe deriva democrației incapabilă să facă față autoritarismului prusac. Dacă naționalismul impune piramida obedienței, și deci ierarhia monarhică, ereditatea o justifică : „Ne naștem judecător sau negustor, militar, agricultor sau marinar". Astfel „Prințul este o varietate socială a tipului uman". Ereditatea conferă puterii forța, durata și continuitatea ce lipsesc cu desăvîrșire regimului democratic.

Prin ce se îndepărtează **monarhismul** lui Maurras de **fascism**? Înainte de toate, el își abate adepții de la mișcările de masă fasciste. Monarhul ereditar nu prea are de a face cu șeful carismatic care își înflăcărează cohortele. Mijloacele de cucerire a puterii propuse de Acțiunea franceză sînt, cel puțin în plan verbal, pașnice. Momentul doctrinar primează : „înainte de toate politica". Dezamăgit de deruta provocată de generalul Boulanger, Maurras conchide : „Nu există nici o posibilitate de restaurare a statului fără doctrină". Partizanii naționalismului integral erau deci invitați să-și răspîndească doctrina. Într-o a doua fază, o dată cu progresul „mentalității conspiratoare", vine momentul „loviturii de forță". Maurras dă timpul înapoi cu un secol și o oferă drept model pe *Mademoiselle Monck* (publicată în 1910), o frumoasă femeie care este convinsă de iubitul ei să-l susțină pe Ludovic al XVIII–lea și care a reușit să-l atragă pe Talleyrand de partea Burbonilor. Astfel, se plîngea Georges **Valois**, „Maurras, în loc să organizeze forțele naționale pentru a cuceri puterea, a considerat întotdeauna că va putea acționa prin forța spiritului asupra omului, militar sau civil, care va da lovitura".

Concepția lui Maurras despre statul monarhist e destul de îndepărtată de cea despre statul fascist. Ea nu se bazează pe mobilizarea populară, ceea ce îndepărtează componenta de masă proprie fascismului. **Barrès** a sesizat acest lucru, înțelegînd că „o inteligență care judecă *in abstracto* adoptă sistemul monarhist propriu teritoriului francez" (Răspuns lui Maurras, în *Enquête sur la monarchie,* 1900), dar consideră că acceptarea revoluției este indispensabilă. Dincolo de problema regimului, Maurras dorește restaurarea unui stat puternic deși se ferește de etatism și nu aderă la concepția totalitară despre stat : „Atunci cînd statul devine totul, el nu mai este nimic". Chiar dacă îl aprecia pe **Mussolini**, el nu acceptă idolatria acestuia față de stat, conform căreia „Totul stă în stat, nimic împotriva statului, nimic în afara statului". Maurras considera că, dimpotrivă, „Societatea, atît cea spirituală cît și cea temporală, este anterioară statului atît din punct de vedere istoric cît și logic". Dacă reluăm clasificarea tipurilor de stat propusă în 1934 de juristul nazist Ernst Rudolf Huber, vom vedea că Maurras nu se încadrează în categoria fascistă[1] :

SOCIETATEA	– domină statul
	– stat al partidelor (democrații)
	– stat al unui singur partid (bolșevism)
STATUL	– domină și modelează societatea
	– statul absolutist (Italia fascistă)
STAT ȘI SOCIETATE	– reunite într-o nouă unitate
	– stat völkisch (Germania nazistă)

Naționalismul integral se alimentează mai degrabă de la sursa liberală punînd în opoziție țara legală/țara reală, una din ideile fundamentale ale antiparlamentarismului :

> „Statul și societatea sînt două lucruri diferite. Societatea începe cu *familia*, prima sa unitate de măsură. Ea continuă cu *comuna*, *asociația* profesională sau confesională, varietatea infinită a grupurilor, corpurilor, companiilor și comunităților, fără de care orice viață umană ar dispărea. *Statul* este doar un organ, indispensabil și primordial al societății. Statul, oricare ar fi el, este funcționarul societății" (Ch. Maurras, *Mes idées politiques,* 1937, p. 122).

Și Maurras găsește accente, s-ar putea spune tocquevilliene, pentru a proslăvi o monarhie *descentralizată*. Corporatismul apropie doar în aparență naționalismul francez de fascism, fiind vorba de două tipuri diferite de corporatism :

[1] Asupra acestei tipologii, vezi Jean-Pierre FAYE, *Langages totalitaires,* Hermann, 1972.

	CORPORATISM FASCIST	CORPORATISM ASOCIAȚIONIST
Natura corporației	– piesă într-un angrenaj politic	– instituție socială
Extensia corporatismului	– ansamblul societății	– domeniu profesional
Instituire	– obligatorie	– facultativă
Structuri și puteri	– decise de stat	– definite de cei interesați
Desemnarea conducătorilor	– omologată de stat	– desemnată de cei interesați

În sistemul fascist, corporațiile sînt un instrument în mîna partidului unic care îi permit să-și extindă controlul asupra societății. Politica își extinde dominația asupra tuturor sferelor vieții. În cazul naționalismului integral, este vorba de inversul „sustragerii socialului de sub dominația pasiunilor și a intereselor politicii". El se vrea reacționar, pentru ca naționalismul francez să nu devină fascist. El opune modernității etatismului, împins la extremă de fascism, nostalgia corporațiilor Vechiului Regim.

Acestea fiind spuse, și reamintind diferențele, trebuie menționat că ar fi trezit interesul multora dacă s-ar fi limitat doar la regretul față de vechile corporații de meserii dispărute sau ar fi pledat pentru revenirea ducelui de Orléans pe tron. Dacă discursul naționalist al acestei drepte s-ar fi limitat la arhaismele evocate mai sus, ea ar fi alterat cel mult consensul asupra democrației parlamentare. Dar el a atras în aceeași măsură și un delir rasist, cu atît mai *acceptabil* cu cît el însoțea abstracțiuni mai moderate asupra virtuților clasicismului.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Charles MAURRAS (1868–1952), *Enquête sur la monarchie,* 1900 ; *Mes idées politiques,* 1937 ; *Dictionnaire politique et critique,* établi par Pierre Chardon, 5 vol., Fayard, 1932–1935.

Maurice BARRES (1862–1923), *Les déracinés,* 1897 ; *Scènes et doctrines du nationalisme,* 1925.

Eugen Weber, *L'Action française,* Stock, 1962.
Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français,* Colin, 1972 ; *Ni droite ni gauche, l'idéologie fasciste en France,* Complexe, 1987.
M. Sutton, *Charles Maurras et les catholiques français : nationalisme et positivisme,* Beauchesne, 1994.

D/ RASISMUL PRE–FASCIST

În secolul al XIX–lea era un lucru obișnuit să fii rasist și să nu ascunzi acest lucru. Lăsînd la o parte antisemitismul lui Marx cel ce vedea, în 1844, în evreu omul negoțului, *stînga* și-a avut antisemiții săi, printre care mai multe figuri ale socialismului francez. Fourier nota : „Evreii și-au arogat titlul de popor al lui Dumnezeu și au fost un veritabil popor al infernului". Discipolul său, Alphonse de Toussenel, publica în 1845 *Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière* ; în 1848, el participă la Comisia muncii înființată de Louis Blanc. Proudhon supralicitează :

> „Evreul este dușmanul speciei umane. Această rasă trebuie trimisă în Asia, sau exterminată". Apoi nuanțează : „pot fi tolerați bătrînii care nu mai procreează".

Blanqui nu e departe de a împărtăși un asemenea punct de vedere : „Votul universal este un lucru bine gîndit... Înseamnă întronarea definitivă a lui Rothschild, ridicarea evreilor". Adjunctul său, comunardul Tridon, publică *Du molochisme juif* (Bruxelles, 1884), al cărui program îndeamnă „rasa indo-ariană" să combată „spiritul și ideile semitice".

Cu Edouard **Drumont**, *rasismul se ancorează la dreapta eșichierului politic.* Antisemitismul încetează să mai fie un adaos, primitiv dar secundar, al „anticapitalismului" pentru a deveni resortul acestuia. *La France juive* (1885) dorește să demonstreze că evreii sînt aceia care au introdus capitalismul în Franța datorită însușirii lor rasiale : „Antisemitismul nu a fost niciodată o problemă religioasă, el a fost întotdeauna o problemă economică și socială". Să nu ne amăgim ; dacă evreul este dușmanul nostru social, acest lucru e o problemă de rasă :

> „Semitul e un negociator instinctiv, el are vocația negoțului, geniul a tot ce înseamnă schimb, a tot ceea ce înseamnă o ocazie de a-și păcăli semenii. Arianul este agricultor, preot și mai ales soldat : războiul este elementul său, el întîmpină pericolul cu seninătate, el sfidează moartea" (*La France juive,* Flammarion, 1885, p. 10).

Această dihotomie delirantă se adresa atît maselor oprimate de capitalism, cît și aristocraților deposedați de către burghezie. *Acțiunea franceză* nu s-a înșelat deloc : „Cele două pasiuni (plebiscitară și antisemită) sînt cu siguranță singurele forțe revoluționare pe care le poate opune actualmente naționalismul parlamentarismului care ne abandonează străinilor" (Henri Vaugeois) (un amestec de populism și de rasism pe care îl regăsim, trebuie să remarcăm acest lucru, în extrema dreaptă franceză a anilor 1990). Evreii nu sînt responsabili doar de capitalism, ei mai sînt responsabili și de Revoluția franceză. Maurras scrie, fără să zîmbească măcar, că „Revoluția a fost declanșată în Franța de efortul comun al străinului și al celor ce-l susțin cu scopul de a-i îndepărta pe autohtoni". Ea a subordonat țara „dinastiilor evreilor și veneticilor".

Rasismul lui Maurras – prototip al „rasismului à la française" – atacă :

– *veneticii*, altfel spus străinii, oricine ar fi ei, dar mai ales pe cei veniți din Est, din acel Orient care îl obseda pe Maurras, Orientul tulbure, pasional, exercitînd influențe nimicitoare, ostile rațiunii, și „marilor barbari albi ieșiți ca un vîrtej din pădurea Ardenilor" ;

– *Francmasonii*, goniți de curentul antidemocratic într-o vreme cînd francmasoneria constituia armătura ideologică a Republicii, în care, fiecare institutor avea tendința să devină preotul raționalist al bisericii democratice ;

– *protestanții*, mai mult liberali decît revoluționari și uneori conservatori pe scena politică franceză (să ne gîndim la Guizot, care declara pe patul de moarte : „votul universal, niciodată"), dar individualiști și adepți ai unei teologii ce suprimă biserica organizată și structurată, pentru a abandona fiecare creștin cu propria subiectivitate în fața lui Dumnezeu ;

– *evreii*, concentrînd toate tarele, venetici, pentru că sînt deseori proaspăt emigrați, germani, pentru că vin adesea din acea Germanie atît de urîtă, cămătari, și deci responsabili de dificultățile aristocrației pămîntene, bolșevici, pentru că Marx, Troțki, Rosa Luxemburg, Zinoviev etc., erau evrei.

Vom vedea în cele ce urmează justificările avansate de acest tip de rasism (v. *supra : Du nationalisme au racisme*). Aici este foarte important să subliniem că el mergea paralel cu tentativa de a recupera socialismul, o trăsătură originală a fascismului lui Mussolini sau Hitler : „Alianța dintre adepții lui Georges Sorel și cei ai lui Maurras a suscitat în *Italia* un entuziasm pe care astăzi cu greu ni-l putem închipui" (Sternhell). Franța e țara în care, la începutul secolului al XX–lea, s-au operat, sau au fost căutate, primele joncțiuni între mișcarea muncitorească și naționalism, extrema dreaptă și extrema stîngă. Maurras

considera că un „socialism eliberat de elementul democratic și cosmopolit i se potrivește naționalismului ca o mănușă bine făcută unei mîini frumoase", un socialism antidemocratic, un socialism național. Georges Valois organizează deschiderea Acțiunii franceze spre mișcarea muncitorească. El scrie *La monarchie et la classe ouvrière* (1914) pentru a justifica recuperarea corporatistă a sindicalismului : „Mișcarea sindicalistă înlocuiește fărîmițarea societății, agreată de statul republican, cu grupurile profesionale pe care se sprijină monarhia tradițională franceză". Faptul că regimul de la Vichy, aplaudat de Maurras, a fost rezultatul înfrîngerii și al ocupației, nu l-a împiedicat să vină în întîmpinarea cererilor naziștilor prin măsuri antisemite încă din vara lui 1940, sau prin înăsprirea pretențiilor ocupantului cu ocazia arestărilor în masă de la Vel' d'Hiv în iulie 1942.

Trebuie să admitem că rasismul acesta dintre cele două războaie mondiale a fost un prefascism ; el va fi regăsit în cea mai mare parte a grupurilor fasciste sau de extremă dreaptă franceză, uitate astăzi, dar a căror existență se poate rezuma astfel :

Partidul	Lider	Data înființării	Program politic	Doctrină	Idei fasciste
Partidul popular francez	Jacques DORIOT	1936	Doriot la putere unirea socialului cu naționalul	tehnocrație anti-comunistă	pro-naziști (LVF)
Francism	Marcel BUCARD	1923	„Acțiunea este totul"	fascistă	mussoliniană apoi hitleristă
Fascia	Georges VALOIS	1925	un șef național, o națiune unită	fuziunea dintre naționalism și fascism	mussolinian apoi reîntoarcere la anarho-sindicalism
Tineretul patriot	Pierre TAITTINGER	1924	crearea de centurii paramilitare	protejarea conaționalilor	non-fascistă
Crucea de Fier	Colonel de LA ROCQUE	1927	restabilirea ordinii prin Adunare	„Noi nu sîntem fasciști ci antirevoluționari"	anti-germani
Acțiunea Franceză	Charles MAURRAS	1899	restaurarea monarhiei printr-o lovitură de forță	naționalism integral	simpatizanți ai regimului de la Vichy.

Cu excepția lui Doriat, vechi conducător al Partidului comunist, toate aceste mișcări au fost mai mult sau mai puțin influențate de doctrina lui Maurras. O parte din adepții lor au sfîrșit prin a colabora cu Germania nazistă, în ciuda naționalismului evident, în ciuda germanofobiei prin care era caracterizată Acțiunea franceză. Antisemitismul îl va determina chiar pe Maurras să dorească victoria dușmanului etern pentru că, dacă „vor cîștiga anglo-americanii, se vor reîntoarce francmasonii, evreii și întregul personal politic eliminat în 1940" (*L'Action française*, 8 mai 1944). În realitate, naționalismul francez a dus la acceptarea nazismului, considerat preferabil perversiunilor democrației parlamentare. Ideologia rasistă răspîndită de dreapta franceză în timpul celei de-a III-a Republici a făcut ca național-socialismul să fie *acceptabil* și a făcut posibilă punerea în practică a unei politici antisemite la Vichy ca și colaborarea cu nazismul, chiar dacă aceste elemente nu constituiau singurele sale fundamente.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Edward Wilson, *L'humaine nature. Essai de sociobiologie* (1978), Stock, 1979 și *contra*, Marshall Sahlins, *Critique de la sociobiologie* (1976), Gallimard, 1980:
T. Todorov, *Nous et les autres*, Le Seuil, 1989.
P. A. Taguieff, *La force du préjugé*, La Découverte, 1988.
A. M. Duranton-Cabrol, *Visages de la nouvelle droite*, FNSP, 1988.
A. Chebel d'Appolonia, *L'extrême droite en France*, Complexe, 1989.
O. La Cour-Grandmaison, „Citoyenneté, anthropologie et politique pendant la Révolution française (1789–1791)", *în* Colas, Emeri, Zylberberg, *Citoyenneté et nationalité*, PUF, 1991.
J.-L. Amselle, *Logique métisse*, Payot, 1990.
Pierre Milza, *Les fascismes*, Imprimerie nationale, 1991.
Michel Winock, *Edouard Drumont & Cie. Antisémitisme et fascisme en France*, Le Seuil, 1982.
Pierre Birnbaum, *Un mythe politique : la „République juive"*, Fayard, 1988.
Philippe Burin, *La dérive fasciste, Doriot, Déat Bergery, 1933–1945*, Le Seuil, 1986.
M. Ferro, *Pétain*, Fayard, 1987.

2/ Fascismul și nazismul

A/ FASCISMELE

Cuvîntul fascism a desemnat în principal doar fascismul italian, cel al lui Mussolini (1883–1945). Mai apoi va fi denominatorul comun al unui număr de regimuri politice (Spania lui Franco, Portugalia lui Salazar...). În limbajul curent e folosit în legătură cu mișcări, organizații, chiar comportamente colective și atitudini individuale. O asemenea extensie îngreunează crearea unei tipologii serioase, în funcție de o perspectivă istorică sau în funcție de anumite trăsături structurale.

Din punct de vedere ideologic, fascismul italian este o reacție și totodată o revoluție : o reacție naționalistă și autoritară împotriva slăbirii statului sub influența unor erori individuale, liberale și democratice ; o revoluție din punctul de vedere al promovării, în acțiune, a unui stat puternic de un tip nou, pornind de la concepții spiritualiste ce combat ideile materialiste și pozitiviste, cît și mișcările socialiste și comuniste.

„Fascia" reprezintă simbolul și totodată principiul unificator al poporului în jurul statului : un mic grup de oameni bine închegat în jurul șefului său, Ducele, trebuie să ia puterea, să restabilească ordinea și să elimine diviziunea și conflictele în stat. Fascismul înseamnă, înainte de toate, etatism ; „Dacă liberalism înseamnă individ, fascism înseamnă stat", scanda Mussolini. „Totul în stat, nimic împotriva statului, nimic în afara statului", aceasta era deviza mișcării. Un stat ale cărui instituții nu emană din popor : „Calificativul de suveran aplicat poporului este o glumă tragică". Separarea puterilor și federalizarea sînt excluse : doar corporatismul are dreptul la existență, dar cu condiția să respecte regula celei mai stricte concentrări. Puterea aparține unui șef carismatic, care îi conferă personalitate.

Un stat care se sprijină, evident, pe națiune : națiunea nu doar în sensul juridic folosit de Sieyès și de Revoluția franceză, ci în sensul unei unități mistice și organice totodată.

Stirpea este rădăcina constitutivă a acesteia. În 1927, Carta Muncii definește națiunea drept „un organism dotat cu o existență, cu scopuri, cu mijloace de acțiune superioare ca putere și durată celor ale indivizilor izolați sau ale grupurilor ce o compun".

Acest mod de a concepe națiunea are pretenția că se delimitează de doctrinele individualiste incapabile să promoveze și să prezerve unitatea. „Unitate etică, politică și economică", națiunea „se realizează integral în statul fascist". Substanță spirituală, ea recurge la transcendență, la

amintire, la cultul morților, la mobilizare și la comuniune permanentă. Dar mai este nevoie ca Statul, în mod voluntar, autoritar, să-i dea conștiința de sine, să-i insufle puterea și unitatea sa și, confundîndu-se cu ea, să o împlinească. Statul și națiunea își conferă reciproc legitimitate : puterea nu are nevoie de nici un drept, ea este arma ce penetrează societatea, o absoarbe, o animă și o salvează de la fărîmițare. Militarizarea corpului social e însoțită de apariția unor valori noi : curaj, energie, sacrificiu, eroism. Teroarea este frumoasă : fascismul are pretenții estetice.

Această ultimă pretenție explică în parte aderarea numeroșilor intelectuali la ligile fasciste din Europa, și mai ales din Franța : Bertrand de Jouvenel pentru un timp, Drieu la Rochelle, Brasillac și mulți alții s-au lăsat fascinați de cultul față de energia națională și față de forța virilă.

B/ IDEOLOGIA NAZISTĂ

Nazismul nu este un fascism obișnuit și nici măcar o formă extremă de fascism. Chiar dacă își are originile în tradiția contrarevoluționară sau în modelul fascist, el exprimă o „viziune asupra lumii" cu totul nouă, expusă în întregime în *Mein Kampf*, lucrarea de sinistră celebritate a lui Adolf **Hitler** (1889–1945). Nu ne putem mulțumi să reducem nazismul la o mișcare de dragul mișcării, fără principii sau conținut, al cărui scop unic ar fi acela de a revoluționa ordinea de la un cap la altul, de a domina de dragul dominației, de a avea puterea de dragul puterii... După cum nota Elisabeth de Fontenay, această teză e inacceptabilă : „o neliniștitoare negare a responsabilității lui Hitler, a conducătorilor naziști și a poporului german", ea șterge orice legătură dintre intențiile lucrării și înlănțuirea structurală a faptelor istorice. Dimpotrivă, Elisabeth de Fontenay afirmă ferm : „De la text la teroare înlănțuirea este firească" *(Dictionnaire des oeuvres politiques)*. „Concepția asupra lumii" expusă în *Mein Kampf*, lucrare vîndută în mai mult de zece milioane de exemplare și tradusă în 16 limbi, edifică o adevărată construcție ideologică pe care nu o putem ignora. Hitler însuși o afirmă : „Orice putere care nu-și are originile într-o solidă bază intelectuală va fi ezitantă și incertă. Îi va lipsi stabilitatea, care nu poate să provină decît dintr-o ideologie fanatică".

Nazismul își are specificitatea în rasism. Deja din 1925, obiectivul final era fixat : eliminarea evreilor era programată și va fi pusă în aplicare progresiv și metodic.

Hitler pretindea că se bazează pe un rasism științific : „Problema rasei nu este doar cheia istoriei, ci și a culturii umane". El va simplifica și va vulgariza „acest nou adevăr în legătură cu masele, care constă în definirea, într-o sinteză mitică, poporului prin rasă, în legarea sîngelui de sol și ambele de stat". Poporul german trebuie înainte de toate „să fie conștient de rasa lui", o rasă superioară, rasă ariană. Formula e descurajant de simplă : „același sînge aparține aceluiași imperiu". De atunci, compus doar din arieni puri, Reichul va da un exemplu, va salva omenirea și va conduce lumea.

Trebuie respectată legea supremă a naturii care a hotărît că cel puternic nu se asociază niciodată cu cel slab. Amestecul este deci o crimă împotriva naturii : pierderea purității sîngelui distruge omul și omenirea. Imperiul rasial sau statul rasist (*Volk*) trebuie să-i impiedice pe „cei cu defecte să reproducă descendenți defecți" și, redînd căsătoriei caracterul său sacru, să creeze ființe după imaginea lui Dumnezeu și nu monștri situați între om și maimuță. Eugenia și eutanasia vor fi mijloace ce vor servi un scop ; interdicția formală a căsătoriei cu un individ nesănătos, suprimarea fizică a indivizilor pe care o boală congenitală sau incurabilă îi face inutili sau periculoși, este evident un „program nemilos", dar „suferința trecătoare a unui secol poate și trebuie să elibereze de rău secolele următoare".

Antisemitismul devine consecința „logică" a acestui delir : Hitler retrasează geneza insidioasă a dominației evreiești. Și o va face într-un mod sîngeros deoarece, neavînd o patrie, rasa evreiască e destinată să distrugă rasa ariană prin „parazitare". Ea otrăvește „izvoarele vii din care se adapă omenirea". Neavînd nimic de păstrat, ea fură de la alții : ea invadează artele, literatura, muzica, teatrul și contaminează presa. Ea progresează ca o boală a cărei armă este banul, finanța, bursa, capitalismul internațional.

Legea naturii impune deci eliminarea din toate domeniile de manifestare politică, intelectuală, fizică a rasei evreiești care nici măcar nu este o rasă ci o „anti-rasă".

Armele preferate de Reich sînt manipularea judicioasă a propagandei și rolul funcțional al instituțiilor.

Propaganda trebuie să fie populară, adică ea trebuie să fie adaptată la „posibilitățile de asimilare a celor mai limitați" și la „nivelul lor spiritual", care e cu atît mai coborît cu cît masa de oameni este mai numeroasă. Masa are caracter „feminin" : ea nu are spirit critic, ea este spontană și sensibilă la imagini. Masculină, virilă, propaganda trebuie să știe să cucerească inima maselor nu spiritul ; trebuie să apeleze la caracterul său isteric, nu la inteligența sa ; la instinctele sale, la sen-

timentele sale, niciodată la rațiunea sa. Masa dorește idei simple : ea este pentru sau contra, criticile nuanțate ale intelectualilor îi scapă.

În ce privește instituțiile, ele au un rol indispensabil : nu că ar fi „un scop în sine", statul e doar un mijloc, el este cel ce păzește obediența față de o lege care transcende orice lege pozitivă sau umană. Autoritatea statală este, deci, absolută și concentrată totodată : *Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer*. Și vocea Führerului e, desigur, infailibilă.

La capătul drumului așteaptă recompensa supremă : „Un stat care, într-o epocă a contaminării raselor, veghează drastic la conservarea celor mai bune elemente ale sale, trebuie să devină într-o zi stăpînul lumii".

După ce a „contribuit" la exterminarea a mai mult de șase milioane de copii, de bărbați și de femei, Hitler nu a devenit stăpînul lumii. Este oare sigur că sărăcia și lipsa de valoare a doctrinei sale sînt de vină?

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Ian Kershaw, *Hitler, Essai sur le charisme en politique,* Gallimard, 1995.

3/ Fascism/nazism : interpretări

Hitler și-l imaginează pe „tînărul evreu cu părul negru pîndind ore în șir, cu fața iluminată de o plăcere satanică, pe tînăra fată inconștientă de pericol, pîngărind-o cu sîngele său și furînd astfel poporul căruia ea îi aparține... Cu același curaj, cu care corupe sistematic femeile și tinerele fete, el nu se teme să dărîme... barierele pe care sîngele le ridică între popoare".

Citind aceste rînduri nevrotice din *Mein Kampf*, istoricul e tentat să neglijeze importanța ideologiei naziste și să caute în altă parte explicația succesului său : „O extraordinară șansă istorică a conferit o forță de penetrare și o celebritate nemaipomenită unei opere mediocre" (J. J. Chevalier). Ca și cum lipsa de valoare ideologică ar garanta

ineficacitatea sa. Avantajul acestui tip de reacție este că ea a stimulat căutarea unor explicații pentru fascism (fascisme) ; inconvenientul e acela că ea elimină problema ideologiei. Fascismul nu se reduce totuși la un *eveniment*, ale cărui cauze trebuie căutate, și nici la un *fenomen*, ale cărui manifestări trebuie scoase la iveală, el este și o *ideologie*. O ideologie? Fascismul italian și nazismul sînt evident diferite și ar fi absurd să asimilăm doctrina exterminării, ce caracterizează nazismul, cu naționalismul mai degrabă grotesc, chiar și în totalitarismul său, al primului. Dincolo de această contradicție, și una și cealaltă au făcut obiectul unor explicații identice al căror inventar, chiar simplificat, permite descoperirea diversității modalităților de abordare a unei concepții politice.

Fără a pretinde că am epuizat toate lucrările publicate pe tema fascismului, putem, pornind de la sinteze istoriografice[1], să deosebim cinci mari tipuri de explicații, aplicabile în primul rînd nazismului, uneori fascismului italian, uneori altor fascisme din Europa și chiar din alte părți.

A/ EXPLICAȚIA CULTURALISTĂ

Demersul culturalist consistă în a căuta cheia fascismului înainte de toate în specificul național. Un asemenea tip de interpretare este aplicată Italiei din primii ani ai epocii lui Mussolini. În varianta sa cea mai rudimentară, analiza face trimitere la un rău național, a cărui manifestare paroxistică ar fi fascismul. Succesul fascismului italian devine astfel „cea din urmă explozie a unui rău înrădăcinat la italieni, constînd în nesubordonare, absența sentimentului civic... corupția, pe scurt a unor vicii existente de secole de guvernare despotică" (N. Valeri). Teza *răului italian* (sau german, sau spaniol) nu se referă neapărat la zona tulbure a psihologiei popoarelor ; el este explicat doar prin particularitățile istoriei naționale, cu riscul de a cădea într-un *ultradeterminism* istoric : tot ceea ce l-a precedat a condus, aproape inevitabil, la fascism... Istoricul american Dennis Mack Smith vede în istoria Italiei din anii 1861 și 1922 continuitatea unei „dictaturi parlamentare italiene", care „a prezentat doar diferențe graduale sub Cavour, Depretis, Crispi sau Giolitti" ; Mussolini a fost moștenitorul legitim al acestora.

[1] V. Renzo de Felice, *Comprendre le fascisme*, (Bari, 1969), Paris, Seghers, 1975, și Pierre AYÇOBERRY, *La question nazie :* „Les interprétations du national-socialisme, 1922–1975", Paris, Le Seuil, 1979.

O abordare analoagă, punînd accentul pe culturile politice, a căutat cheia nazismului în spiritul german, și chiar în sufletul germanic. S-a stabilit atunci o filiație între *luteranism* și național-socialism. Sociologia empirică a constatat că votul pro-nazist a fost masiv în regiunile protestante ; istoria evenimențială confirmă faptul că majoritatea membrilor bisericii protestante a acceptat epurarea pastorilor care nu au avut origine ariană ; istoricul ideilor politice va explica totul prin efectele politice ale spiritului religios luteran, care apăra libertatea conștiinței individuale și invita la supunere față de puterea exterioară, oricare ar fi ea. Se presupune că tocmai misticismul protestant este cel ce a favorizat supunerea entuziastă a germanilor față de „mistica profană" care a fost nazismul. *Prusianismul* e și el evocat datorită faptului că a creat „uniformizarea, supunerea oarbă față de autorități... pe lîngă tot felul de impulsii și pasiuni nesănătoase" (Meinecke). Bismarck îl pregătește pe Hitler prin inocularea cultului față de rațiunea de stat.

Versiunea cea mai surprinzătoare a acestei teze a fost elaborată de germanistul francez Edmond Vermeil, care considera că întreaga istorie germană e dominată de *„romantismul* organizat". Înainte ca Hitler să ajungă la putere, romantismul și organizarea s-au înfruntat fără încetare și au existat de fapt două Germanii, cea de nord-est, rațională, uniformă, supusă față de nobilii de la țară, prusacă deci, și Germania de sud-vest, particularistă, luminoasă, populată cu mica țărănime, romantică. Nazismul s-ar fi născut din acest dualism fundamental, pe care îl integrează în dinamica sa și agresivitatea sa tinde să refacă ruptura creată în țesătura istoriei germane. El este „un militarism furibund care împinge Germania spre exaltarea absurdă a tarelor sale cele mai înrădăcinate" (Vermeil). Explicația germană cunoaște variante mai grosolane, în pofida aparențelor. Sociologul american Talcott **Parsons** va explica succesul hitlerismului prin criza sistemului de valori tipic germană, care ar fi rezultatul a șapte caracteristici germane : un feudalism persistent, o birocrație puternică, stilul de guvernare luteran, dominația lobbyurilor în partide, o industrie birocratizată, gustul particular față de titlurile onorifice și, în sfîrșit, relații familiale foarte formale compensate prin prietenii virile. Germania, traumatizată de înfrîngerea din 1918 și de crizele ce au urmat, a intrat într-o stare de *anomie*, de ruptură în sistemul de valori, și de aici a apărut nazismul. Împins la limită, acest tip de problematică ajunge să explice comportamentul ofițerilor SS în maniera unui psihiatru francez la procesul de la Nuremberg : el nu a sesizat la aceștia nici un simptom al vreunei boli mintale, ci un tem-

perament deosebit de rău, care se datorează „ciocnirii dintre civilizația clasică și cea creștină cu o formă redutabilă și acută de *germanism*". Interpretarea nazismului este deci în mod clar dominată de exigențele luptei împotriva Germaniei și riscă să ofere o analiză „etnică" a „rasismului" nazist.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Friedrich Meinecke, *Die deutsche Katastrophe* (1946).
Edmond Vermeil, *L'Allemagne, essai d'explication,* Gallimard, 1945.
Frantz Neumann, *Behemoth, structures et pratiques du national-socialisme,* Payot, 1987.
Karl Bracher, „Tradition et révolution dans le national-socialisme", în *Traité de science politique,* vol. II, PUF, 1985.

B/ TOTALITARISMUL

Războiul mondial e urmat curînd de războiul rece. Nevoile se schimbă, și explicația totalitară se răspîndește. Diametral opus față de analizele anterioare, nazismul nu mai este raportat la adîncurile sufletului german, ci confundat cu dictaturile de masă ale timpurilor moderne, fie ele negre sau roșii, *fasciste* sau *comuniste*. Denunțarea totalitarismului presupune deci, cel puțin implicit, că doar un singur sistem politic trebuie recunoscut ca fiind legitim, și anume democrația pluralistă occidentală. Înțelegem așadar că precursorii explicației prin totalitarism se regăsesc în dreapta antifascistă, dar asimilarea fascismului roșu cu cel negru a fost făcută și de marxiștii antistaliniști. Nu Karl Kautsky a fost cel care a afirmat că Mussolini a fost maimuța lui Lenin?

Hermann Rauschning, fost guvernator nazist al Dantzigului (Gdanskul de astăzi), este unul din primii care a văzut în umbra zvasticii „bolșevizarea, socialismul de stat, imperiul militar și totalitar". Așa cum unii oameni cu convingeri de dreapta acceptă nazismul pentru că

îl percep înainte de toate ca pe un anticomunism, tot așa unii conservatori îl resping văzînd în el un criptocomunism. Și acest lucru e cu atît mai simplu, cu cît au existat în Germania național-bolșevicii (vezi D. Colas, *Le léninisme,* PUF, coll. „Que sais-je?"). În nebunia anilor '30, Revoluția din octombrie este cea care a determinat reacțiile față de Hitler. Deceniul următor a dat cuvîntul politologilor ; aceștia au construit modele mai abstracte, în aparență mai neutre. Hans Kohn a dat tonul, fiind primul care a sistematizat punctele comune și diferențele dintre comunism și nazism. Modelul său dictatorial poate fi rezumat în felul următor :

	Comunism	Nazism
Identitate socială șefi sprijin	– Proveniți din clasele inferioare – Grupuri sociale ce se opun claselor conducătoare	
Identitate ideologică	– Lupta împotriva tuturor religiilor – Pretenția de a deține adevărul absolut – Dorința de a deveni viitorul lumii	
Diferența dintre tipurile de dictatură	– Dictatura rațională, internaționalistă, provizorie în numele libertății	– Dictatura carismatică, naționalistă, permanentă în numele națiunii

Pe măsură ce teza totalitaristă prinde contur, diferențele dintre sovietism și hitlerism sînt din ce în ce mai minimalizate, dacă nu pur și simplu trecute sub tăcere. Condițiile în care au apărut sînt considerate identice : centralismul de stat, ridicarea maselor, criza religiei și a democrației, înfrîngeri militare, toate se conjugă pentru a lăsa drum liber dictaturii. Rezultatele sînt identice : monopolizarea direcției tuturor activităților umane, publice sau private, de către partid și conducătorul său, sprijinirea pe clasele mijlocii inferioare pentru ca toate clasele să fie aduse la același nivel, crearea unei biserici misionare, supusă în întregime noului său Dumnezeu, cel al sîngelui și al solului sau cel al materialismului.

Hannah **Arendt**, care a aprofundat mai bine ca oricine noțiunea de totalitarism, îl concepe în final ca pe o logică a demenței :

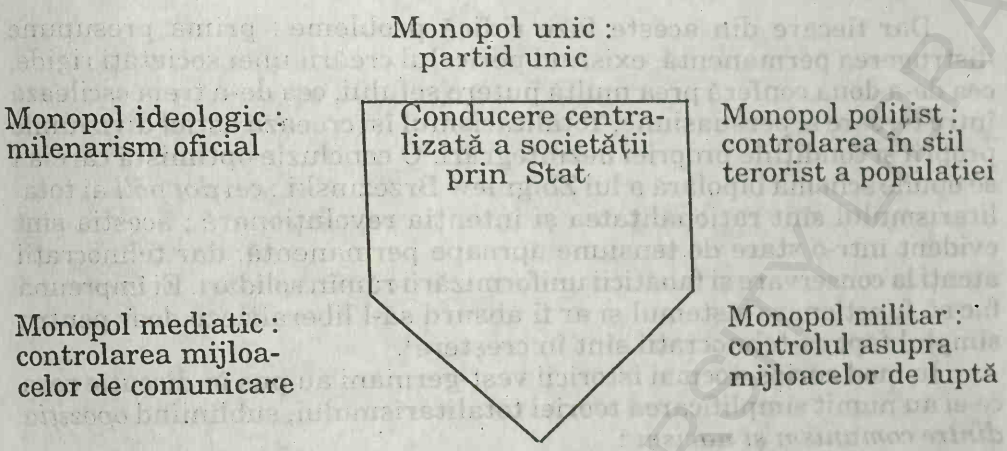
„Puțin importă tradiția națională sau sursa specifică a ideologiei sale : regimul totalitar transformă întotdeauna clasele în *mase*, înlocuiește sistemul partidelor, nu cu o dictatură

a partidului unic, ci cu o mișcare de masă, deplasează centrul puterii dinspre armată spre poliție și pune în mișcare o politică străină ciudată, ce vizează în mod deschis dominația asupra lumii".

Demența – nonsensul sau supra-sensul (*supersensul*) – constă în faptul că opțiunile totalitare nu pot fi explicate în mod rațional. Atunci cînd Heydrich îi scrie lui Hitler pentru a-i cere să amîne exterminarea evreilor cehi doar pentru un an sau doi, pentru că are nevoie de mînă de lucru, și pentru că și-a propus să facă din ei cîrnați, el s-a văzut refuzat. Atunci cînd cadrele naziste au justificat eutanasia prin suprimarea gurilor inutile, ei sînt chemați la ordine : eliminarea celor cu deficiențe fizice și mintale nu se justifică decît din „considerații etice". Teroarea totalitară caută să cucerească lumea nu atît din rațiuni de putere cît din dorința de a dovedi temeinicia acțiunilor sale, pentru a face lumea coerentă, adică în acord cu concepțiile totalitare.

Un alt mod de a spune același lucru : acești demenți se recrutează din zonele *marginale* ale societății. Sociologul american Daniel **Lerner** a studiat originea socială a cadrelor naziste pornind de la *Anuarul* celui de-al III-lea Reich și construiește un indice de marginalitate prin cumularea mai multor variabile (instabilitate profesională, căsătorie la o vîrstă anormală – precoce sau tardivă – , tinerețe, eșecuri școlare sau universitare, nașterea într-o regiune frontalieră etc.). Aplicînd acest indice diferitelor categorii de responsabili naziști (însărcinați cu probleme administrative, cu propaganda sau cu represiunea), el descoperă că toate grupurile posedau un indice de marginalitate mai mare de 75%. Animatorii totalitarismului erau recrutați din noua clasă mijlocie – funcționari, profesiuni liberale, manageri – și, mai semnificativ, din marginalizații acestor grupuri intermediare. Cîțiva ani mai tîrziu, D. Lerner aplica aceeași metodă partidelor comuniste rusești și chineze. Rezultatele obținute sînt analoage ; elita totalitară este marginală atît la Roșii cît și la Negri (cf. Daniel Lerner, *The Nazi Elite,* Stanford, 1951 ; „The coercitive ideologists in perspective", în *World revolutionary elites,* 1965).

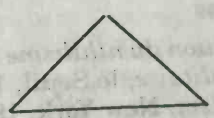
Și un ultim mod de a ajunge la aceleași concluzii, fascismul și comunismul fac parte din același sistem, *sistemul totalitar.* Carl J. **Friedrich** îl caracterizează printr-un model cu cinci fețe (apoi șase) ; de aceea am putea să-i spunem societate pentagonală, sau mai degrabă o distrugere pentagonală a societății. Pentru prima dată în istorie un regim politic cumulează cinci monopoluri și stăpînește singur ideologia, statul, poliția, armata și mass-media (Friedrich va adăuga economia).



Ultimele trei monopoluri sînt posibile datorită dezvoltării tehnice, primele două datorită progresului educației, care, în opinia lui Friedrich, măresc nevoia de certitudine și, de aici, predispoziția la supunere. Societățile totalitare împing pînă la limită tarele societăților tehniciste ale lumii contemporane, de care nu se deosebesc decît prin unificarea instrumentelor care, în regimurile democratice, rămîn separate.

Acumularea acestor monopoluri de către o singură forță duce la o *cvasi-dispariție a societății civile* și la suprimarea „omului privat". Conținutul social al diferitelor regimuri poate evident să varieze, scopurile atribuite ideologiilor lor pot fi opuse, dar metodele lor sînt atît de identice încît putem să le caracterizăm prin maniera totalitară de a acționa. Nu este vorba doar de o apropiere formală, de violarea democrației, pentru că regimurile totalitare se deosebesc de cele despotice tradiționale și organizează *dictaturi de masă* de un tip cu totul inedit.

Pentagonul lui Friedrich[1] are un corespondent : triunghiul lui Carl W. **Deutsch**[2]. Totalitarismul are tendința să funcționeze după *trei faze* :



[1] Carl J. FRIEDRICH, *Totalitarianism*, 1954 (*Dictature totalitaire*, 1956).
[2] Carl W. DEUTSCH, în *ibid.*: „Cracks in the Monolith and pattern of desintegration totalitarian systems".

Dar fiecare din aceste faze ridică probleme : prima presupune distrugerea permanentă, existînd pericolul creării unei societăți rigide, cea de-a doua conferă prea multă putere șefului, cea de-a treia oscilează între teroare și persuasiune. Totalitarismul își creează astfel diviziunile proprii și condițiile propriei dezintegrări. O concluzie optimistă căreia i se opune schema bipolară a lui Zbigniew Brzezinski : cei *doi poli* ai totalitarismului sînt raționalitatea și intenția revoluționară ; aceștia sînt evident într-o stare de tensiune aproape permanentă, dar tehnocrații atenți la conservare și fanaticii uniformizării rămîn solidari. Ei împreună fac să funcționeze sistemul și ar fi absurd să-l liberalizeze doar pentru simplul fapt că tehnocrații sînt în creștere[1].

În mod curios, tocmai istoricii vest-germani au pus în discuție ceea ce ei au numit simplificarea teoriei totalitarismului, subliniind *opoziția dintre comunism și nazism* :

	Nazism	Comunism
Societate :	industrializată	agrară
Clasa dominantă :	susținerea capitalului	distrugerea capitalului
Ideologie :	rasism–manipulare	socialism–producție
Clasa conducătoare :	închisă (elita)	lărgire progresivă
Teroare :	militară, selecționistă, exterminatoare	polițienească, inchizitorială (mărturia)
Rezultate :	distrugere pură	construirea unei societăți

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Hermann Rauschning, *La révolution du nihilisme* (1937), rééd. Gallimard, 1980.
Hannah Arendt, *Le système totalitaire,* le Seuil, 1972, „Politique" (3e partie de *The origins of Totalitarianism,* New York, 1951).
Alain Besançon, *Présent soviétique et passé russe,* Le livre de poche, 1980.

[1] Z. BRZEZINSKI, „Totalitarianism and rationality", *American political science review,* 1956 ; *La purge permanente,* 1956.

L. Ferry, É. Pisier, „Théorie du totalitarisme", în *Traité de science politique*, PUF, 1985, vol. II.
P. Ansart, *Sociologie des totalitarismes*, *ibid.*
R. de Felice, *Le fascisme, un totalitarisme à l'italienne?*, Presses de la FNSP, 1988.
E. Jackel, *Hitler idéologue*, Calman–Lévy, 1973.
Ian Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interprétation*, Gallimard, 1992.
Jean Pierre Azéma, François Bédarida (dir.), *Les années de tourmente, de Munich à Prague*, Flammarion, 1995.
François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX-e siècle*, Calman–Lévy, 1995.
Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires*, Hermann, 1972 ; *La déraison antisémite et son langage*, Actes Sud, 1993 ; *Le langage meurtrier*, Hermann, 1996.
Philippe Lacoue–Labarthe, Jean–Luc Nancy, *Le mythe nazi*, L'Aube, 1996. „Le totalitarisme : un cadavre encombrant", dossier în *Esprit*, janvier 1996.

C/ EXPLICAȚIA ECONOMICĂ

La polul opus al analogiilor instituționale sau al asimilărilor procedurale, economismul pune într-o opoziție totală fascismul și revoluția socialistă, pînă la a susține că : fascismul (nazismul nefiind decît o variantă a acestuia) este contrarevoluția secolului al XX–lea, tipul contrarevoluționar nou care corespunde noii faze a capitalismului, imperialismului monopolist. (Dar anumiți economiști, cum ar fi Hayek, susțin ideea identității regimurilor totalitare, avînd în vedere rolul planificării în economiile lor.) Marxiștii deplasează astfel analiza pe un teren mai favorabil care prezintă avantajul imens de a eluda punctele comune dintre gulag și ciuma brună și de a accentua mai degrabă inevitabilele diferențe, ba chiar antagonismele dintre ele. *Last but not least*, a privilegia economicul permite denunțarea *complicității dintre capital* și venirea la putere a fascismului și totodată a unuia din punctele sensibile ale teoriei totalitare : cum poate fi pus semnul egalității între etatizarea sovietică și menținerea proprietății private asupra mijloacelor de producție în Germania, Italia sau peninsula Iberică?

Nucleul invariabil al analizelor marxiste asupra fascismului se referă la criza structurală a capitalismului dezvoltat : dictatura fascistă este o soluție pentru capitalul amenițat. E subliniată deci înrudirea dintre democrația capitalistă și diferitele forme de fascism : „Pîntecele din care a ieșit bestia mîrșavă este încă umflat" (Bertolt Brecht). Dacă gulagul își are obîrșia în socialism, atunci mussolinismul, salazarismul, hitlerismul și franchismul provin din capitalism. Dar se menține riscul ca simpla reafirmare a acestui adevăr să genereze o demascare simplistă a fascismului ca agent al marelui capital.

Un simplism deseori absurd. Așa a fost și teoria *social-fascismului* formulată de Internaționala a III–a cu ocazia cuceririi puterii de către Mussolini și extinsă imediat și asupra Germaniei. Cu această vocabulă, **Stalin** transpunea teoria leninistă a social-imperialismului care explica trădarea naționalistă a social-democraților din timpul primului război mondial prin formarea unei noi coaliții între burghezia monopolistă și aristocrația muncitoare. Social-fascismul e prelungirea social-șovinismului și s-a ajuns la ideea că fascismul se află peste tot, adică toate forțele politice, cu excepția comuniștilor, sînt contaminate de virusul fascist. Molotov, Malinsky și Stalin condamnă astfel încheierea de alianțe între socialiști, și, *a fortiori,* cu o tendință burgheză sau alta. Toată lumea este fascistă : Bruning (conducătorul Centrului catolic, cancelar german în 1930–1932) e fascist, von Papen (succesorul lui Bruning) a venit în fruntea unei „lovituri de stat fasciste", în sfîrșit „social-democrația este în mod obiectiv aripa moderată a fascismului" (Stalin).

Acest stîngism teoretic și practic mergea în paralel cu o interpretare ultraoptimistă a posibilităților revoluționare ale perioadei. Comuniștii puteau să-și permită să arunce pe toată lumea în sacul fascist, pentru că revoluția era la ordinea zilei. La două luni de la ascensiunea lui Hitler, conferința la cel mai înalt vîrf a Internaționalei comuniste afirma încă fără teamă : „Instituirea pe față a dictaturii fasciste, care distruge iluziile democratice ale maselor și le eliberează de influența social-democrată, accelerează înaintarea Germaniei spre revoluția proletară".

Pentru că realitatea istorică evidentă a demonstrat deșertăciunea acestei așteptări, teza social-fascismului a fost înlocuită cu cea a *ultra-reacțiunii* : „Fascismul este dictatura deschisă și teroristă a elementelor celor mai reacționare, celor mai șovine, celor mai imperialiste ale capitalului financiar" (G. **Dimitrov**, Congresul al VII–lea al Cominternului, 1935). Răsturnare totală : „dictatura deschisă", democrațiile burgheze nu sînt deci fasciste ; „elementelor celor mai...", nu toată lumea este fascistă ; „ale capitalului financiar", există deci și un capital care

nu este fascist, o burghezie democratică ; pot fi concepute prin urmare noi alianțe, va fi epoca fronturilor populare și a unui efort de a debloca URSS-ul pe plan diplomatic prin apropierea de țările democratice. Evident, noua definiție pare la fel de politică cu cea pe care a înlocuit-o. Referirea la capitalul financiar, o caracteristică a fazei imperialiste a capitalismului, a fazei sale ultime, altfel spus a celei mai moderne în ordinea dezvoltării istorice, e calificată drept ultrareacționară. Dar ce importanță are lipsa de coerență, nimeni nu avea pretenția ca Internaționala a III-a să adopte un punct de vedere științific.

Ulterior, ceilalți adepți ai materialismului științific, universitari și/ sau oameni politici, fără a renunța la corelația dintre fascism și criza capitalismului dezvoltat, vor pune accentul asupra *autonomiei relative* a fenomenului fascist. Se detașează doi clasici în materie, Charles **Bettelheim**, care studiază economia germană în lucrarea *L'économie allemande sous le nazisme* și Daniel **Guérin**, care publică *Fascisme et grand capital.* Pentru economistul marxist, nazismul răspunde nevoilor infrastructurii : insuficiența pieței interne face indispensabilă obținerea de *noi deschideri,* mai întîi prin reînarmare, apoi prin cucerirea militară a piețelor externe. Cît despre materialistul anarhist care a fost Daniel Guérin, el considera că, într-o primă fază, fascismul a fost instrumentul *industriei grele* împotriva industriei ușoare, chiar dacă această distincție se estompează o dată cu criza și cucerirea puterii de către forțele fasciste : „Burghezia recurge la soluția fascistă mai puțin pentru a se proteja de tulburările străzii cît împotriva tulburărilor propriului sistem economic". Fasciștii apar deci ca *agenți ai marelui capital* și autonomia lor pare limitată. Guérin consideră totuși că independența *armatei* (italiene sau germane) dovedește faptul ca *burghezia* știe să rămînă autonomă în raport cu regimurile fasciste, recurgînd, dacă este cazul, și la opoziția armată (arestarea lui Mussolini la 25 iulie 1943 ; atentatul împotriva lui Hitler la 24 iulie 1944).

Atunci cînd marxiștii doresc să împingă ceva mai departe recunoașterea specificității fascismului, ei pot să recurgă la schema *bonapartistă*. Schițată de Marx în *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, explicația avansează ideea că în situație de criză burghezia poate să fie nevoită să abandoneze puterea politică pentru a-și conserva mai bine puterea socială amenințată. Transpus la cazul fascismului, bonapartismul înseamnă exproprierea politică a burgheziei, dar în interesul său. Prezentînd „teoria fascismului la **Trotki**", Ernest Mandel explică faptul că acesta reprezintă o realizare și în același timp o negare a tendințelor capitalului monopolist. Acestei prime caracteristici i se adaugă și aceea a unei evidențe negate timp îndelungat de către

comuniștii ortodocși, dar relevată de Trotki, și anume aceea că fascismul se sprijină pe *o mișcare de masă a micii burghezii,* ceea ce îl deosebește de alte tipuri de stat polițienesc.

Ultimul ecou al explicației economice, căutarea rațiunii nazismului poate renunța la orice cauzalitate infrastructurală și la marele capital, în schimb trebuie să descopere trăsăturile industriale ale ideologiei naziste. Joseph Billig pune astfel în valoare organizarea industrială a *lagărelor de concentrare* în care el vede „un model caricatural al *capitalismului de stat*". Realitatea nazistă s-ar afla atunci mai puțin la Hitler, fanatic dar conservator, cît la exaltarea științei și tehnicii la un Rosenberg : omul luciferic germano-nordic cultivă o viziune industrială asupra istoriei.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Daniel Guérin, *Fascisme et grand capital,* Gallimard, 1936, 2e éd., 1945, rééd. Maspero, 1965.
Charles Bettelheim, *L'économie allemande sous le nazisme,* 2. vol., Rivière, 1946, rééd. Maspero, 1971.
Ernest Mandel, préface à Léon Trotki, *Comment vaincre le fascisme?,* Buchet–Chastel, 1973.
Joseph Billig, *L'hitlérisme et le système concentrationnaire,* PUF, 1967.
Nicos Poulantzas, *Fascisme et dictature,* Maspero, 1970, le Seuil, 1973.

D/ EXPLICAȚIA PSIHICĂ

De la sistemul fascist trecem deci la omul fascist, de la economism la psihism. Pentru a putea înțelege o realitate atît de demențială ca holocaustul, e tentant să ne referim la demența actorilor săi. Elucidarea misterului poate fi căutată atunci fie în psihobiografia conducătorilor săi, fie în psihosociologia maselor cuprinse de spiritul aventurii.

Adolf Hitler se pretează mai degrabă la „psihanaliza" șefului : acest ratat „extraordinar de leneș, pensionar pe viață într-un refugiu pentru

leneși, un sfert de artist concediat", această caricatură a incapabilului, incapabil să încalece un cal, incapabil să conducă, incapabil să procreeze (Thomas Mann), acest prototip al *nevroticului* ce altceva a făcut decît să-și potolească nevrozele, decît să o răzbune pe tînăra fată pîngărită pe o stradă din Viena?

Rămîne totuși să fie explicată ascensiunea sa. Ni se va spune că a beneficiat de o situație excepțională, în care nevrozele sale personale au corespuns predispoziției psihologice a germanilor. Tinerii germani ai anilor '30 au cunoscut în copilărie traumatismul lui '14–'18, al războiului și al înfrîngerii. Ei au înfruntat foametea și înfrîngerea părinților. Marea criză din 1929 a acționat ca o tulburare externă de o asemenea violență încît a declanșat, printr-un proces deja relevat de Freud, o reîntoarcere la traumatismele copilăriei. Tineretul german, redus la angoasele sale infantile, oferea astfel lui Hitler „o șansă unică de a proiecta asupra maselor germane conflictele inconștiente ce au existat în propria-i copilărie" (Robert Waite, *The Psychopatic God, Adolf Hitler,* New York, 1977).

În ce-l privește pe Mussolini, el a scăpat mai ușor de psihobiografie, în măsura în care nimeni nu i-a atribuit sifilisul și nici nu l-a bănuit că ar fi impotent. Studiile care se limitează la tulburările de personalitate ale șefului par deci un pic cam scurte, chiar dacă a existat ipoteza paranoiei lui Stalin, și explicația psihică se potrivește mai bine cu analiza comportamentelor colective.

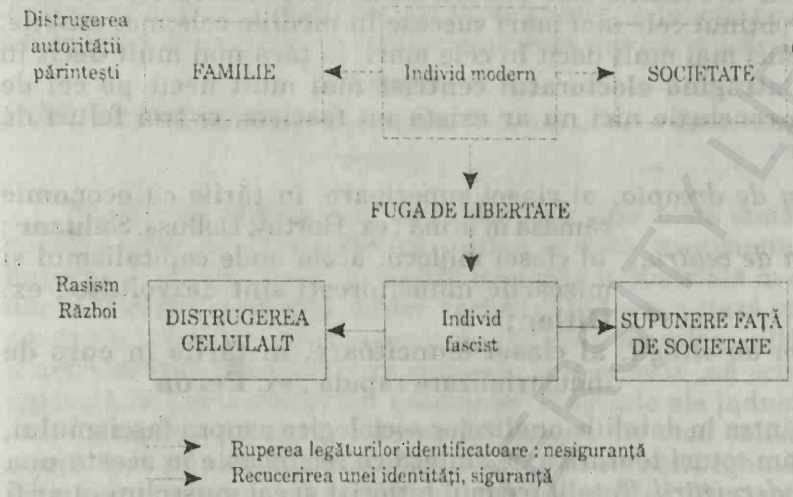
Înainte de a recurge la psihologia maselor, anumiți istorici au interpretat fascismul italian ca pe o boală morală. Astfel, pentru Benedetto Croce, el a fost „o rătăcire a conștiinței, o criză de depresie civică și o beție, produse de război". Dar explicarea fascismului, prin psihologia politică a maselor frustrate sexual, a fost meritul psihanalistului comunist Wilhelm **Reich** :

> *„Nu există nici măcar un om viu care să nu poarte în structura sa caracteristică elementele sensibilității și ale gîndirii fasciste. Fascismul* se deosebește de toate celelalte partide reacționare prin faptul că este *acceptat și preconizat de mase"* (W. Reich, prefața la cea de-a treia ediție a *Psychologie de masse du fascisme,* 1946).

Fascismul a știut să răspundă angoasei maselor, sfîșiate între dorința lor de libertate și teama de libertate. El reprezintă cea de-a „doua pătură caracterială, cea a impulsiunilor secundare" (cruzime, sadism...), el este „atitudinea emoțională fundamentală a omului oprimat de către civilizația mașinistă autoritară", rasismul său reprezintă „o formă de refulare și de angoasă sexuală care-și au originea în societatea patriarhală și autoritară".

Această pistă a fost exploatată de filosofii și sociologii germani aparținînd Școlii de la Frankfurt. Max **Horkheimer** este primul care a aplicat teoria critică și psihanaliza medierilor ce leagă interesele unei clase (infrasructura) de cultura sa (suprastructura). Ei aprofundează acea ipoteză a lui Reich, care susține că tatăl de familie se află în centrul acestei medieri. Pierzîndu-și autonomia economică prin trecerea de la capitalismul liberal la capitalismul monopolist, tatăl de familie nu mai beneficiază decît de un prestigiu irațional și fragil. Reich a arătat că micul burghez, reprimat din punct de vedere social de către superiorul său ierarhic, își reprimă la rîndul său, din punct de vedere sexual, copiii ; la aceasta Horkheimer mai adaugă că aura tatălui e transferată către stat.

Erich **Fromm** pune în valoare *personalitatea autoritară* a omului supus : „Aspirația la putere nu este produsul forței, ci copilul degenerat al slăbiciunii". Pentru a demonstra acest lucru, Fromm nu se mulțumește să afirme că fascismul a reușit pentru că a permis maselor să-și satisfacă pulsiunile sado-masochiste prin identificarea cu puterea dominantă. El sugerează, nu fără dreptate, că problema fundamentală a fiecărui individ rezidă în *înrudire*, în căutarea unei identități sociale, în nevoia de a aparține unei comunități. Aceasta se realizează prin legătura cu familia și cu societatea : „Relațiile sociale și-au pierdut caracterul direct și uman... În toate raporturile sociale și personale, legile pieții fac regula". Omul modern se depersonalizează. Individul „se vinde pe el însuși și își dă seama că este o marfă". În lumea modernă, legăturile familiale, care altădată confereau siguranța, s-au relaxat și condițiile economice nu permit nici ele dezvoltarea lor. Confruntat cu depersonalizarea, individul pune în mișcare *„mecanisme de evadare* pentru a încerca să scape de instabilitate și de singurătate". El încearcă să fugă de propria-i libertate, devenită o povară intolerabilă, o fugă în *„conformismul* automatelor", în *„distructivitate"*, în eliminarea celuilalt și în *autoritarism*, cu dublul său resort masochist (dizolvarea într-un ansamblu) și sadic (a acționa în conformitate cu regulile acestui ansamblu). Fuga de libertate are un caracter diferit la fiecare clasă socială. Clasa mijlocie o face cu atît mai sîrguincios, cu cît frustrarea sa socială e mai accentuată, ea combină „nostalgia supunerii și setea de putere". Persecuția (homosexualului, a celui marginalizat, a evreului) și războiul (colonial sau mondial) îi satisfac impulsiile sadice. Personalitatea autoritară își regăsește identitatea în fascism. Schematic, procesul poate fi rezumat în felul următor :



Vom înțelege deci înfricoșătoarea normalitate a fascismului. Gardienii lagărelor de concentrare naziste erau niște onorabili micburghezi virtuoși, care și-au luat de altfel angajamentul să nu-i maltrateze pe prizonieri și care reînnoiau acest jurămînt la trei luni o dată.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Wilhelm Reich, *Psychologie de masse du fascisme* (1933), Payot, 1972.
Erich Fromm, *La peur de la liberté* (1941), Buchet-Chastel, 1963.

E/ EXPLICAȚII SOCIOLOGICE

Sociologia confirmă banalitatea fascismului. S. Lipset, caracterizînd național-socialismul, vorbește de *un extremism de centru*. La polul opus anumite studii insistau asupra marginalizării, dar Lipset,

ca o concluzie la studiile sale asupra sociologiei electorale, arată că naziștii au obținut cele mai mari succese în mediile cele mai stabile, în orașele mici mai mult decît în cele mari, la țară mai mult decît în metropole, atrăgînd electoratul centrist mai mult decît pe cel de dreapta. În concluzie nici nu ar exista un fascism, ci trei feluri de extremisme :

– *extremism de dreapta,* al clasei superioare, în țările cu economie rămasă în urmă ; ex. Horthy, Dolfuss, **Salazar** ;
– *extremism de centru,* al clasei mijlocii, acolo unde capitalismul și mișcările muncitorești sînt dezvoltate ; ex. **Hitler** ;
– *extremism de stînga,* al clasei muncitoare, în țările în curs de industrializare rapidă ; ex. **Perón.**

Fără a intra în detaliile analizelor sociologice asupra fascismului, să menționăm totuși tentativa de sinteză ce recunoaște în acesta una din căile *modernizării.* Totalitarismul hitlerist și cel mussolinian ar fi deci una din căile către modernitate, la fel și anumite dictaturi din lumea a treia care, astăzi, se pare că se inspiră mai mult sau mai puțin din fascism. Ideea de la care s-a plecat, și care a fost expusă în 1965 de către F. Kenneth **Organski**, stabilește relațiile între diferite etape ale dezvoltării economice și evoluția structurilor politice. Schematic, se deosebesc patru etape în istoria Europei, începînd din secolul al XVI-lea :

Dezvoltare economică	*Dezvoltare politică*
1. Unificarea primitivă	Unitate națională și centralizare
2. Industrializare	O nouă clasă conducătoare
3. Prosperitate națională	Participarea maselor, democrație
4. Abundență	Revoluția automatizării

Primele și ultimele faze nu prezintă interes pentru fascism, el ar putea să intervină doar în faza a doua și a treia. Chiar și așa, încă nu este vorba de fascism propriu-zis, pentru că, după Organski, fascismul e doar „o variantă a politicii de industrializare". „Hitler a fost un dictator autoritar, un naționalist, un agresor și un nebun, dar el nu era fascist, pentru că Germania era o țară bine industrializată atunci cînd el a pus mîna pe putere... Sistemul nazist nu a fost o formă a politicii de industrializare, ci o variantă a politicii de prosperitate." Celui de-al

doilea stadiu îi corespund trei forme de putere, în funcție de intensitatea acumulării de capital, de ritmul imprimat industrializării :

INDUSTRIALIZARE — rapidă ..... stalinism
— progresivă ..... democrație burgheză
— lentă ..... fascism

Fascismul „reprezintă un compromis tipic între două elite având vocația puterii", coexistența dintre o elită tradițională agricolă puternică, dar în declin, și o elită modernă industrială în ascendență, dar încă slabă, o alianță dintre vechea și viitoarea clasă conducătoare pentru a împiedica afirmarea prea rapidă a maselor, „ultima victorie a aristocrației feudale" care reușește într-adevăr „să scutească elita agricolă de plata costurilor economice și sociale ale industrializării".

Categoria fascistă este astfel lărgită în mod considerabil, ea acoperind tot soiul de *dictaturi de dezvoltare*, și Organski o include în categoria mai vastă a „regimurilor sincratice". Barrington **Moore** prelungește această frescă socio-istorică notînd că dictaturile fasciste s-au implantat în țările cu o burghezie slabă (aliată deci cu vechile clase conducătoare), rămase în urmă cu industrializarea, impusă de o „revoluție la vîrf", lăsînd să supraviețuiască structura socială tradițională. De aici paradoxul fascismului : modernizare conservatoare, semn al unei întîrzieri istorice și tentativă de a o recupera, recurgerea la arhaisme și la nostalgii pre-industriale, însă pentru realizarea modernizării forțate, punerea în mișcare a perdanților industrializării pentru ca beneficiarii acesteia să poată, în sfîrșit, să obțină victoria nefiresc de mult amînată.

În fine să mai adăugăm că ascensiunea electorală a extremei drepte în Europa de vest a anilor 1980, în special în Franța, conduce la concluzii sociologice ce relevă o alunecare spre dreapta a numeroase pături sociale. Dar chiar și în acest caz e dificil să prezentăm politica drept o „reflectare" a economiei.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

F. Kenneth Organski, *The Stages of Political Development*, 1965.
Barrington Moore, Jr., *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*, Maspero, 1969.

Guy Hermet, *Aux frontières de la démocratie,* PUF, 1983.
Norman Mayer et Pascal Perrineau (dir.), *Le Front national à découvert,* Presses de la FNSP, 1989.

Pentru capitolul al VI-lea, în F. Châtelet, O. Duhamel, É. Pisier, *Dictionnaire des oeuvres politiques,* PUF, 1986, rééd. 1995, vezi : Arendt, Barrès, Bataille, Darwin, Gentile, Gobineau, Hitler, Horkheimer, Le Bon, Maurras, Ortega y Gasset, Orwell, Reich, Rosenberg, Schmitt, Spengler, Taine, Zola.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul VII

NAȚIUNEA–STAT

1/ Naționalismele în Europa 299
A/ O metafizică a națiunii : J. G. Fichte 299
B/ Naționalismul și funcția istoriei 301
C/ De la naționalismul filantropic la ideologia conservatoare a națiunii 304
D/ Doctrinele expansiunii naționale 307

2/ Imperiile 308
A/ Imperialismele 309
B/ Colonialismul (Disraeli, Spencer) 312
C/ Social–internaționalismul 315
• Marx și națiunea 316
• Internaționala a II-a : supraestimarea problemei sociale .. 317
• Internaționala a III-a : supraestimarea problemei politice 319
D/ Imperiul dezmembrat 320
• Construirea imperiului 321
• Imperiul triumfător 322
• Sfîrșitul imperiului 325

3/ Națiunile noi 329
A/ Identitatea 331
• Identitatea pierdută : alienarea (Césaire, Fanon) 331
• Unitatea regăsită : solidaritățile (Guevara, Senghor) 333
• Noua identitate : idiosincrazia socialistă 335
B/ Lupta armată 337
• Principiul violenței 338

BCU IASI UNIVERSITY LIBRARY

• Războiul popular (Mao Zedong) 339
• Teoria focarului (Castro, Guevara) 343
C/ Poporul 346
• Prioritatea ideologiei (N'Krumah, Geddafi, Guevara, Mao) 347
• Populisme (Perón, Nasser, Mao, Castro) 351
D/ Elementul religios 354
• De la iudaism la sionism (Herzl) 356
• De la islam la islamism (Afghani, Geddafi, Khomeini) .. 359

4/ Europa 367
A/ Europa, o idee conflictuală 367
B/ Europa, reîntoarcerea la obîrșii 370
C/ Origine, naționalitate și cetățenie 374

Statul–națiune, produs al epocii clasice, constituie și astăzi realitatea politică esențială, mai ales după destrămarea URSS. El este, desigur, afectat de transformări profunde : indiferent că este administrator sau partizan, forță pură sau că acum se prevalează de tehnică și de știință, în orice împrejurare el își păstrează nucleul național.

Statele–națiuni trebuie să fie considerate totodată niște suveranități îndreptate spre exterior, angajate în relații internaționale. În acest caz, constatăm că cele mai puternice și cele mai „avansate" dintre ele și-au dezvoltat propria politică colonială devenită expansionism imperial și că, după decolonizare, împărțirea lumii în două „blocuri" abia dacă a putut să ascundă existența efectivă a două imperii de tip nou. Dar popoare și națiuni, odinioară aservite, și-au cîștigat independența politică în așa fel, încît s-a impus forma de organizare statală. Sfîrșitul Uniunii Sovietice a conferit o forță nouă statului–națiune și acest fapt are consecințe greu de prevăzut. Pe ruinele Uniunii Sovietice se înmulțesc statele–națiune și, proporțional, și revendicările națiunilor. Apar noi conflicte : în Caucaz, în Asia Centrală, în timp ce un război civil ucigaș însîngerează Iugoslavia, care este deseori prezentată drept microcosmos al URSS, ce anunță conflicte la infinit. Astfel internaționalismul de fațadă e urmat de un naționalism de tip comunitar exacerbat : legăturile dintre indivizi nu sînt prezentate ca linii politice avînd logica societății civile, ci drept niște legături de includere obligatorie în grupuri lingvistice sau religioase, de care indivizii nu au libertatea să se elibereze.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

E. Marienstras, *Nous le Peuple : les origines du nationalisme américain*, Gallimard, 1988.
– *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, Complexe (Bruxelles), 1992.
R. Girardet, *Nationalisme et nation*, Complexe, (Bruxelles), 1996.
E. J. Hobsbawm, *Nations et nationalismes depuis 1780 : programme, mythe et réalité*, (1989), Gallimard, 1992.

1/ Naționalismele în Europa

Ideologia naționalistă este cu siguranță anterioară secolului al XIX-lea. În acea perioadă națiunea a devenit tema unor analize și reflecții și a fost ridicată la rangul de argument destinat justificării unui anumit tip de putere. În privința conținutului termenului e greu de stabilit cît anume se datorează concepției politice și cît spiritului epocii, exprimat în opere literare și în sentimentele și mișcările populare. Textele ce tratează subiectul – oricît ar pretinde că teoretizează – sînt ele însele foarte disparate în privința tipurilor de argumente : Hippolyte Taine, care se vrea pozitivist, nu este la fel de metafizician ca și Fichte? Și istoria lui Treitschke nu o egalează în romantism pe cea a lui Michelet?

Pe scurt, concepțiile prezentate mai sus au fost evocate mai ales pentru a arăta diversitatea și importanța temei naționalismului (criticată de Marx sau de Nietzsche) care îi alimentează în egală măsură atît pe partizanii cît și pe detractorii Revoluției, pe corifeii liberalismului și pe nostalgicii autoritarismului, pe contestatari și pe conformiști.

A/ O METAFIZICĂ A NAȚIUNII : JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Discipol al lui Kant în primii săi ani de învățămînt la Jena, **Fichte** a rămas un apărător ardent al Revoluției franceze, chiar dacă, mai tîrziu, va întoarce spatele idealurilor filantropice ce o animau. El a văzut în evenimentele din 1789 chiar experiența ce i-a permis să

înțeleagă locul decisiv pe care-l ocupă *eul liber* în cercetarea filosofică. Proiectul său consta în a duce la cel mai înalt nivel de dezvoltare filosofia transcendentală a lui Kant. Totuși, tocmai această cerință l-a dus la ruptura față de maestrul său în două puncte importante din domeniul etic și politic.

În *Contribuții destinate să rectifice judecata publicului asupra Revoluției franceze* (1793), și în special în *Bazele dreptului natural* (1796), el îl recuză pe Kant în două puncte : pe de o parte, refuză separarea dintre teorie și practică, dintre intenția morală eliberată de orice contaminare empirică și acțiunea care este angajată în aceasta ; pe de altă parte, el consideră că dreptul e de altă natură decît morala și că acesta trebuie să se dezvolte autonom. Fichte este sensibil la faptul că decizia morală presupune nu numai o relație intersubiectivă cu alte conștiințe (care nu mai sînt concepute ca simple subiecte abstracte), ci și faptul că acțiunea nu are sens decît dacă e situată *într-o* lume ce opune rezistență și care trebuie organizată după niște reguli specifice care se referă la nevoile corporale (dreptul).

Fichte își pune întrebări mai întîi asupra condițiilor în care poate fi concepută o unitate intersubiectivă destul de largă pentru a putea constitui un popor și regăsește perspectiva deschisă de J.-J. Rousseau cu noțiunea „voința generală", în cadrul căreia fiecare subiect în acțiune este un subiect pentru toți ceilalți. Soluția pe care o propune se situează în domeniul gîndirii speculative și se dovedește a fi de o mare complexitate. Orientarea privind problema pusă de cunoașterea juridică este mai accesibilă : relația intersubiectivă e caracterizată în acest caz drept un raport dintre voințe libere ; el nu subzistă decît atîta timp cît fiecare dintre ele se limitează la sine. Doar puterea de stat e capabilă să obțină această limitare și să mențină unitatea – și *aceasta pentru că ea definește cetățenia.*

De atunci și pînă acuma ruptura cu spiritul secolului al XVIII–lea s-a împlinit. Cetățenia, desprinsă de ideea de proprietate, nu mai este considerată ca o consecință a dreptului natural. Și, din ce în ce mai clar, referirea la intersubiectivitate înlocuiește noțiunea de societate, ca ansamblu de subiecte autonome ce stabilesc între ele raporturi raționale, cu cea a unei totalități organice ce emană o voință al cărei executant este statul. S-a făcut un pas suplimentar în această direcție atunci cînd Fichte, dornic să-și unifice țara – fragmentată în puteri multiple – și să o facă să intre în modernitate, elaborează teoria *Statului comercial închis* (1800) ; aici el conferă unui stat autoritar

funcția de organizare a economiei, pentru ca forța națiunii să crească, pe aceea de eliminare a conflictelor dintre indivizi și pe cea de stimulare a energiei germane.

Etapa decisivă e depășită în *Cuvîntări către națiunea germană* (1870). Afirmațiile sînt brutale : limba germană – care este, prin esența sa, filosofică, deci capabilă de absolut –, trecutul german – care l-a văzut născîndu-se pe Luther, o culme a gîndirii creștine –, cultura germană – singura care știe să gîndească viața în conformitate cu rațiunea – atestă că Germania e Națiunea prin excelență, Națiunea absolută. Ea a decăzut doar pentru că și-a uitat Ego-ul. Discursuri de circumstanță? Posteritatea a arătat că atît în Germania, cît și în alte părți, asemenea circumstanțe se vor repeta.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Johan Gottlieb FICHTE (1762–1814), *Contributions à la rectification des jugements du public sur la Révolution française* (1793).
– *L'État commercial fermé* (1800), LGDJ, 1940.
– *Discours à la nation allemande*, (1807).
– *Machiavel et autres écrits...* (1806–1807), présenté par L. Ferry et A. Renaut, Payot, 1981.
M. Boucher, *Le sentiment national en Allemagne*, La Colombe, 1947.
A. Philonenko, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte*, Vrin, 1968.
A. Renaut, *Système du droit : philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF, 1986.

B/ NAȚIONALISMUL ȘI FUNCȚIA ISTORIEI

Am văzut deja că filosofia istoriei hegeliene a folosit ca material de construcție destinul popoarelor și al națiunilor, considerate figuri în mod dialectic succesive devenirii spiritului. Într-o manieră cu totul diferită, meditațiile austere ale lui Chateaubriand din *Memorii de dincolo de mormînt* (1809–1841), care își pune întrebări asupra

semnificației și importanței unei vieți deosebite în încleștarea cu obstacolele și greutățile vieții, romanele lui Stendhal în care opțiunile personale sînt iremediabil marcate de jocul politicii și al războaielor, constituie o mărturie a faptului că statul–națiune este de acum încolo o prezență ineluctabilă ca forță ce se impune destinelor individuale și colective.

Totuși, această prezență se manifestă mai precis în transformările suferite de istorie ca disciplină. Ea renunță la ceea ce a făcut deja Montesquieu sau Ferguson, adică la afacerile dinastice și politice ; ea începe să examineze meticulos societățile, evoluția instituțiilor, a modurilor de viață, mișcările de populații care își marchează devenirea ; ea se deschide pe „termen lung". În Franța, lucrările lui Augustin Thierry, *Récits des temps mérovingiens* (1835–1840) și *Essai...sur le Tiers État* (1850–1851), se străduiesc, prin studierea trecutului societății din Franța, să înțeleagă enigma Revoluției și statutul contemporan al „luptei de clasă" ; în același timp, Léopold van Ranke încearcă să descopere, prin intermediul unui studiu erudit, rădăcinile însești ale realității germane în *Histoire de L'Allemagne au temps de la Réforme* (1830–1847). Totul se petrece de parcă statul–națiune, dorind să-și confere mai multă siguranță, caută să-și regăsească trecutul mai apropiat sau mai îndepărtat, restaurat prin metode critice ce garantează o cunoaștere obiectivă.

În această privință, opera lui Jules **Michelet** (1798–1874) este exemplară. Monumentala sa *Istorie a Franței* (1833–1846, 1855–1867) și *Istoria Revoluției Franceze* (1847–1853), bazate pe o informație deosebit de bogată și susținute de un stil puternic, vizează retrăirea *în prezent* a complexității trecutului. Instituții, moravuri, eroi, moduri de viață, idei colective reînvie în aceste pagini care au ca *subiect*, în sensul strict, națiunea franceză și modul cum ea s-a format prin multiplele încercări la care a supus-o istoria. Perspectivă romantică? Fără nici o îndoială, dar și dorința puternică de a popula teritoriul abstract al statului cu o viață forfotitoare, fără a ascunde nimic din slăbiciunile, erorile sau nenorocirile ce l-au marcat. Pentru Michelet, Revoluția franceză a deschis o lume nouă, a cărei emblemă este Franța. Națiunea franceză deschide calea emancipării universale, în timp ce fraternitatea patriotică realizează sărbătoarea omenirii. Monarhia Vechiului Regim a uzurpat timp îndelungat locul „poporului", Revoluția i-l retrocedează, avînd în plus și afirmarea unității Franței debarasată de diviziunile sale feudale. Este clar că Michelet detestă sectarismul lui Robespierre și confiscarea elanului revoluționar de către iacobini. Pasiunea sa pentru unitate nu își are obîrșia în apolo-

gia iacobinismului. Totuși Michelet refuză să considere că există o ruptură între anul 1789 și anul 1793 : „Poporul, după 1793, s-a întors acasă", dar Revoluția a continuat, întruchipată în patrioții care se luptau la frontiere pentru patria comună. Michelet nu împărtășește deci nici entuziasmul liberalilor cu privire la momentul 1789 în detrimentul celui de la 1793 și nici critica socialistă față de anul 1789 făcută în numele anului 1793. Indiferent de „circumstanțe", Revoluția păstrează o semnificație unică, ea reprezentînd ruptura cu trecutul și baza destinului istoric al Franței.

Lucrarea istoricului Edgar **Quinet** (1803–1875), *La Révolution*, este purtătoarea unei interpretări diferite. La fel ca Michelet, Quinet exaltă anul 1789 care reconciliază poporul și națiunea prin egalitate civilă și consacră o ruptură radicală cu Vechiul Regim. În schimb, i se pare că teroarea iacobină reface legăturile cu tradiția absolutistă fără a aduce nici cea mai mică noutate : „Căci nu numai că ghilotina nu deschide drumul spre viitor, dar ea reintroduce trecutul. Robespierre nu este nici Moise, nici Calvin, el este Richelieu" (F. Furet). Originalitatea lui Quinet constă tocmai în această severitate radicală a judecăților sale : refuzînd „circumstanțele atenuante" și înlocuindu-le cu reîntoarcerea monarhiei absolute și clericale, „perioada aparent cea mai revoluționară devine sub pana sa cea mai categoric reacționară" (F. Furet). O judecată cu atît mai pesimistă cu cît pentru Quinet teroarea, ancorată în temperamentul francez, poate să producă în orice moment „o democrație servilă" și să ducă din nou națiunea spre arbitrar.

De acum, istoria a devenit o problemă a națiunii, și istoricitatea una din dimensiunile conștiinței colective. Cunoașterea trecutului național apare ca un mijloc de a confirma unitatea comunității reunite sub autoritatea aceluiași stat. Și, pe măsură ce această cunoaștere devine mai obiectivă, se creează deja noile mituri, instrumente ale puterii.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

R. Barthes, *Michelet par lui-même*, Le Seuil, 1954, rééd. 1995.
P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, 1984.
F. Furet, *La gauche et la Révolution au milieu du XIX-e siècle*, Hachette, 1986.
E. Quinet, *La Révolution*, Berlin, 1987, préface de Claude Lefort.
A. Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile* (1767), PUF, 1992.

C/ DE LA NAȚIONALISMUL FILANTROPIC LA IDEOLOGIA CONSERVATOARE A NAȚIUNII

Orientarea caracteristică a gîndirii lui Michelet se regăsește, sub diverse forme, la națiunile supuse unei dominații străine. Giuseppe **Mazzini** (1805–1872) de exemplu, luptător pentru unitatea Italiei eliberată de sub jugul austriac, concepe această luptă, în *La Sainte-Alliance des peuples* (1849), ca pe o primă etapă spre fraternitatea universală a popoarelor europene ; același sentiment, în care intervin deseori considerații religioase și sociale, îi ghidează pe patrioții polonezi și maghiari, mișcările slave atunci cînd resping atît supunerea față de Habsburgi sau Sublima Poartă cît și tutela țarului, și, în general, pe toți cei ce s-au inspirat din *Declarațiile americană* din 1787 și *franceză* din 1789 și din principiul suveranității naționale înțeles ca suveranitate a poporului.

Totuși, evenimentele europene din anii 1848–1849, eșecul revoluțiilor democratice și „naționaliste" confirmă existența dublului conflict ce amenință echilibrul european bazat pe Sfînta-Alianță a statelor : conflict intern în țările „avansate", născut din dezvoltarea ordinii industriale și din revendicările unei clase muncitoare numeroase, mizerabile, dar din ce în ce mai conștientă de forța sa și ale cărei năzuințe internaționaliste se confirmă ; conflict între statele mai puternice, confruntate cu crize economice care le opun unele împotriva celorlalte în mod inevitabil ; la toate astea se mai adaugă și riscurile războiului datorită încercărilor de eliberare ale națiunilor europene, care aveau încă un statut de dependență. O asemenea situație favorizează dezvoltarea, mai ales în Franța, dar și în Germania și Regatul Unit, a unui nou tip de naționalism care se prevalează de valorile tradiției – familie, pămînt, strămoși – și de o morală a sacrificiului, a renunțării și a supunerii pentru *a conserva* ceea ce este și pentru a denunța anarhia ce ar rezulta din orice mișcare ce nu e controlată cu grijă. Acest naționalism este *reacționar* – în sens etimologic – și, în Franța, condamnă episodul nefericit care a fost Revoluția și care a întrerupt cursul normal al evoluției.

O astfel de exaltare a Națiunii ca *substanță* a vieții colective se înscrie de la sine în curentul de gîndire pozitivist și evoluționist care domină a doua jumătate a secolului al XIX–lea ; el apelează la rațiune și la virtuțile clasice, nu are încredere în romantism, care ar conduce la exces. Reprezentantul francez cel mai tipic al unei asemenea stări de spirit e Hippolyte **Taine** (1828–1893). Analizele făcute de el în

Originile Franței contemporane (1875–1893) se vor în serviciul științei : ele consideră acțiunile oamenilor ca fiind produsele unui determinism strict. El felicită un critic pentru că ar fi înțeles că istoria sa este, de fapt, o psihologie a agenților istoriei, și precizează că cercetarea psihologică se reduce, ea însăși, la cercetarea psihologică și chimică.

Dacă determinismul, ce reglează problemele oamenilor, nu este aparent, aceasta se datorează complexității cauzelor care intervin. Ele pot fi grupate în trei elemente :

- *rasa* : adică ansamblul de caractere biologice transmise ereditar ;
- *mediul* : tradițiile, credințele, obiceiurile mentale, instituțiile ce formează individul ;
- *momentul* : adică ansamblul de circumstanțe care declanșează acțiunea.

Înarmat cu această metodă, Taine *explică* – în sensul strict al cuvîntului – Revoluția ca produs al unor conducători cu creiere bolnave ; în același spirit, el transformă în legi deducții abstracte provenite din exemple și stabilește, printre altele, existența unor caractere naționale. Dintr-o asemenea psihologie istorică deterministă, el trage concluzii politice : guvernarea este o problemă de cunoaștere și trebuie stabilit un sistem care să permită elitelor competente să ia decizii bune și să inițieze un sistem de educație menite să ferească populația de tirania unei singure persoane și de tirania tuturor. Îngrijorarea față de calculul adaptat circumstanțelor îl fac să se teamă de puterea centralizată a statului, de votul universal și de spontaneitatea populară.

La Taine, națiunea e imobilizată într-o rețea de determinări. Este important să ne înarmăm împotriva „demenței" care ar tulbura această rețea de cauze și efecte. La polul opus se află atitudinea celuilalt maestru al republicii conservatoare, Ernest **Renan** (1823–1892) : eseist, eclectic atît în ce privește obiectivele cît și modul de a argumenta, istoric cu o frumoasă erudiție, mentor solemn uneori, Renan agreează nuanțele și nu refuză să-și modifice punctele de vedere. El are totuși în comun cu Taine ideea că de acum știința pozitivă a luat locul ocupat altădată de religie și clarifică morala. El împărtășește și profunda aversiune a acestuia față de mase și față de orice politică ce apelează la democrația directă. Ca și Taine, el se teme de decadența Franței – înfrîngerea din 1870 ar fi un simptom al acesteia – și cere ca lumea să-și revină. Dintr-o asemenea perspectivă, discursurile sale moralizatoare se organizează în jurul temei *Națiunea ca principiu*

spiritual (discurs din 1882), ca suflet al teritoriului, a cărei supraviețuire și strălucire trebuie să fie scopul tuturor voințelor... E o definiție a națiunii ce va fi întotdeauna obiectul unor interpretări contradictorii. Ea pretinde să împace două criterii antagoniste, unul ținînd de libertatea voinței, celălalt de determinismul trecutului. Renan afirmă, într-adevăr, că „voința națiunilor este, în definitiv, singurul criteriu legitim" și că națiunea își are obîrșia în dreptul populațiilor de a-și decide soarta proprie ; dar el mai scrie că, la fel ca și omul, națiunea nu poate fi *improvizată*. Or, coabitarea acestor două criterii ridică într-adevăr probleme. Dacă omul nu poate fi improvizat, dacă el este determinat de trecutul său... mai putem vorbi de apartenența sa la națiune ca despre o adeziune liberă, o exercitare a voinței... Renan, care a evitat să identifice naționalismul «civic» cu patriotismul, nu a reușit totuși să sesizeze un alt aspect al națiunii : el nu deosebește cele două componente ale sale, politicul și culturalul, și interpretează «culturalul» într-o manieră patriotică" (T. Todorov).

Se conturează o nouă imagine a patriei, care va incita dreapta, de la Barrès la Maurras și la urmașii Acțiunii franceze. Această dreaptă se consideră – prin cultura, originile și opțiunile sale – elita depozitară a esenței superioare a națiunii : ea este xenofobă și profund antidemocrată, condamnînd în același timp barbarul străin dar și poporul ignorant. Afacerea Dreyfus (1894–1895) îi va permite să-și afirme rasismul.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Hippolyte TAINE, (1828–1893), *Les origines de la France contemporaine* (1875–1893), extraits. Hachette, 1947.
Ernest RENAN (1823–1882), *Oeuvres complètes*, Calmann–Lévy, 1947.
R. Girardet, *Le nationalisme français, anthologie* (1871–1914), Le Seuil, 1983.
T. Todorov, *Nous les autres*, Le Seuil, 1989.
E. Gellner, *Nations et nationalismes*, Payot, 1989, rééd. 1993.
G. Delannoi et P. A. Taguieff éd., *Théories du nationalisme*, Kimé, 1991.
P. Nora, *Les lieux de mémoire*, Gallimard, 1987–1992.
La Pensée politique 3, „La nation", Hautes Études, Gallimard–Seuil, 1995.

D/ DOCTRINELE EXPANSIUNII NAȚIONALE

În orice caz, dreapta, centrul și stînga din Franța se regăsesc curînd pentru a susține acțiunile coloniale, duse în numele drepturilor și al îndatoririlor unei națiuni care a făcut proba virtuților sale civilizatoare, fiecare parte rezervîndu-și administrarea acestei probe în maniera *sa* proprie.

Este adevărat că rivala sa britanică a deschis deja larg porțile spre această cale. Expansiunea comercială engleză era deja dezvoltată după 1815 ; însă în ansamblul ei a rămas o afacere a companiilor private, iar guvernele liberale nu interveneau din principiu în teritoriile colonizate decît dacă era neapărată nevoie. După cea de-a doua jumătate a secolului, această nevoie devine puțin cîte puțin lege : în jurul temei protecției comunicațiilor maritime s-a instalat, paralel cu o ideologie a grandorii naționale, o practică intervenționistă. Tema tradițională a expansiunii comerciale libere se transformă în datorie națională și primul ministru Disraeli are meritul de a fi numit obiectivul : constituirea *Imperiului colonial*.

Pentru a legitima o asemenea politică nu s-a constituit nici o concepție politică, în sensul strict al cuvîntului. Dar concepția engleză a suferit o transformare semnificativă : cea mai tipică atitudine doctrinară împotriva empirismului și utilitarismului e cea promovată de Thomas **Carlyle** (1795–1881). El a exaltat figurile eroilor care au făcut istoria, a insistat asupra binefacerilor autorității și virtuții, a condamnat gustul față de ceea ce este facil și căutarea profitului și a dezvoltat un idealism moralizator și profetic. Predica sa ascunde dorința de a avea un stat puternic, o armată eroică și cuceritoare și o națiune dedicată în întregime grandorii misiunii sale civilizatoare.

Onoare și interes : personajele romanelor lui Rudyard Kipling vor ilustra această maximă. De cealaltă parte a Atlanticului, imaginea colonizatorului ce poartă „povara omului alb" primește replica mitologiei nord–americane a „frontierei" – frontieră a civilizației împinsă fără încetare spre vest de către valoroșii desțelenitori, apostoli în felul lor ai drepturilor omului, de exploatările miniere, de agricultură și de carabina Winchester. Pionierii Far West-ului aplică spontan o teorie a spațiului vital. Or, pe continentul european, aceasta are consecințe grave.

În momentul în care Bismark face totul pentru a făuri cel de-al II–lea Reich, refăcînd unitatea națională a Germaniei, istorici (ca H. von Treitsche), economiști (ca Friederich List), artiști, elaborează, în amintirea Sfîntului–Imperiu și a cavalerilor teutoni, o concepție

despre poporul și statul German de un rasism nedisimulat. Metafizica lui Fichte coboară pe pământ, purtînd o marcă opusă celei pe care a avut-o la începutul secolului. Deoarece acum e vorba de a cuceri pentru a asigura rasei superioare teritoriile convenabile acestei superiorități. La sfîrșitul secolului, respectiv în 1897 și în 1899, au apărut lucrări ce sistematizează o asemenea stare de spirit : *Geografia politică* a lui Friedrich **Ratzel** (1844–1904), care se străduiește să ofere o bază obiectivă politicii de expansiune germană, și *Fondements du XIX-e siècle* de Houston Stewart **Chamberlain** (1855–1927) care argumentează în favoarea tezei conform căreia rasa germană, debarasată de reziduuri și eliberată de influențele latine, slave, evreiești, ce o pervertesc, posedă o preeminență naturală care trebuie să-i permită să realizeze, în toate domeniile, idealurile omenirii.

Naționalismul a devenit un element constitutiv al puterii de stat. Temele pe care le implică, *unitatea* teritorială, *unitatea* poporului, *unitatea* voinței etc., induc cu ușurință o retorică pe care și-o însușesc guvernele autoritare.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Charles Andler, *Les origines du pangermanisme* (1800–1888), Couard, 1915 ; *Le pangermanisme philosophique* (1800–1914), *ibid.*, 1917 ; Elie Halévy, *Histoire du peuple anglais, Les impérialistes au pouvoir (1895–1905)*, Hachette, 1926 ; R. Delavignette, Ch.-A. Julien, *Les constructeurs de la France d'outre-mer*, Corréa, 1945 ; R. Girardet, *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, La Table ronde, 1972.

2/ Imperiile

Statele–națiune, atunci cînd au suficientă putere, caută să-și extindă la nivel mondial acțiunile de dominație. De aici diferitele tipuri de *imperialisme*. În epoca modernă, statele capitaliste au pus la punct legitimarea imperialismului cel mai direct, cel al cuceririi.

De aici, *colonialismul*. Gîndirea socialistă l-a condamnat, fără să-și dea seama că ea la rîndul ei instaura un alt tip de imperialism. De aici *social-internaționalismul*.

A/ IMPERIALISMELE

Imperialismul nu a așteptat „stadiul suprem al capitalismului". Tucidide a arătat deja că el este inerent oricărei formațiuni de tip statal. În interiorul statelor-națiuni, lucrurile sînt chiar mai complicate decît susțineau Hobson, Hilferding sau Lenin. Interesele celor ce controlează puterea economică nu coincid întotdeauna cu interesele celor ce dețin aparatul de stat. Imperialismul nu poate fi explicat doar prin rațiuni economice ; el recurge și la ideea de imperiu. Mai mult decît atît, această „boală" a dominației internaționale nu a scutit nici Uniunea Sovietică, ea însăși un imperiu, o putere imperială, angajată cu entuziasm în împărțirea lumii. Pînă și statele care și-au cucerit de curînd independența sînt contaminate de acest virus.

Este deci posibil ca mai mult ca niciodată să credem cu multă ușurință teoriile pe care statele liberale, apoi cele socialiste și cele din lumea a treia, le-au avansat pentru a-și justifica dreptul istoric la preeminență. Nu au lipsit miturile, filosofia istoriei sau cea a omului, pentru a susține practicile național-imperialiste.

Afacerea a început *în secolul al XIX-lea*, secol al omului alb, adult, civilizat, produs al istoriei trecute și agent al viitorului. Statul centralizat și constituțional, știința, religia, industria, armata devenită misionară se pun de acord și își împart sarcinile. Jaful irațional al conchistadorilor și al pionierilor lasă locul unei administrații sistematice care extermină (indienii din America, maori, cafri) sau aservește (Africa, Orientul), în funcție de circumstanțe, dar întotdeauna în numele *civilizației*. Cristofor **Columb** naviga spre Indiile occidentale pentru a dovedi puterea suveranului său, pentru a-i aduce prada și pentru a evangheliza populațiile ce ignorau Bunavestire. Omul alb al secolului al XIX-lea face același lucru cu geografii, etnografii, cartografii și misionarii săi. Evangheliei religioase i se adăuga Evanghelia după Auguste Compte, aventurierul este înlocuit cu administratorul colonial. Esența nu se schimbă : ecumenismul creștin merge mînă în mînă cu universalismul european. De la *Bazele geografice ale istoriei universale* (1811) ale lui Hegel la *Memoriile* lui Henry Kissinger (1980), perspectiva nu se schimbă. Totul pornește de la statele albilor și totul revine în același punct.

Filosofia istoriei materialiste și dialectice nu este în final altceva decît o variantă a acestei conștiințe progresiste. E adevărat că Marx și Engels au enunțat celebra formulă : „Un popor care oprimă un alt popor nu poate fi un popor liber". Marxismul, în versiunea Internaționalei a II–a, induce totuși ideea că proletariatul industrial – deci cel al națiunilor avansate științific – reprezintă vîrful de lance al revoluției mondiale. Răscoalele popoarelor coloniale sînt doar forțe de sprijin. *Statul sovietic* întărește această ideologie : pe plan mondial există *două lagăre* :

– cel al echității, al dreptății și al progresului, avînd în fruntea sa Uniunea Sovietică și grupînd în jurul său proletarii, națiunile și popoarele exploatate de capitalismul imperialist ;

– cel al exploatării, al minciunii și al reacționarilor, cosmopolit, condus astăzi de societăți multinaționale și supus hegemoniilor militare, politice și economice ale Statelor Unite ale Americii.

Această viziune asupra realității mondiale este în esența ei aceeași cu cea care a constituit orizontul de gîndire al statelor liberale, de la **Disraeli** și Jules **Ferry** la John **Kennedy** și la **Nixon**. Trupele sovietice au intervenit în Afganistan (decembrie 1979) pentru a „elibera țara de sub jugul feudal". Filosofia Luminilor a servit de acoperire în acțiunea de civilizare–colonizare a lumii. Marxismul servește de acoperire discursivă practicilor naționaliste ale statului sovietic în interiorul și în exteriorul granițelor sale.

Cele două doctrine progresiste „albe" ale secolului al XIX–lea procedează în conformitate cu aceeași logică idealistă, moștenită de la Sfîntul Augustin și de la Hegel :

– mesianismul bisericii, al culturii, al statului (burghez) ;
– mesianismul proletariatului, al partidului „său", al statului său (socialist).

Lumea a treia, nealinierea păreau să ofere o cale pentru depășirea acestei alternative ce întreține dependența internațională. Conferința de la Bandung (1955) a ridicat această speranță în jurul lui **Ciu En-Lai**, **Nasser**, **Nehru** și **Sukarno**. Săracii lumii (din Africa și Asia) „au devenit conștienți de demnitatea lor", faptul în sine constituind evenimentul cel mai important de la Renaștere încoace (Léopold Sédar **Senghor**). Condamnarea colonialismului, afirmarea nealinierii, căutarea coexistenței dintre națiuni sînt inspirate din „Panch Shila", teoria nonviolenței promovată de **Gandhi**. În 1961,

Tito organizează la Belgrad prima întîlnire la vîrf a țărilor nealiniate, care adaugă principiilor de la Bandung și eliberarea economică :

„Popoarele au dreptul, în scopuri personale, să dispună în mod liber de bogățiile și resursele lor naturale".

În 1966, Fidel **Castro**, cu ocazia conferinței de solidaritate a popoarelor din Asia, Africa și America Latină reunită la Havana, adaugă și cel de-al treilea continent pe lista nealiniaților.

Teoria lumii a treia extinde la scară mondială raționamentul pe care tînărul Marx îl promova în legătură cu proletariatul. Popoarele, care au fost supuse injuriilor și alienărilor celor mai mari, spolierii, servitudinii și umilinței, nu pot dori altceva decît suprimarea tuturor formelor de violență internațională și inter-statală, pentru ele însele și pentru celelalte popoare. Datorită destinului lor nefericit, ele reprezintă conștiința etică și politică a umanității. Prin ele, prin lumea a treia, va triumfa imperativul păcii, deci al independenței popoarelor, folosirea comună a resurselor naționale, egalitatea indivizilor, apărarea libertăților în cadrul tradițiilor, și, mai ales, vor fi refuzate, refulate, înfrînte forțele imperialiste. Cîte analize nu s-au făcut la vremea aceea pentru a dovedi că islamul autentic sau organizațiile tribale practicau încă de la originile lor socialismul și democrația!

Teoria lumii a treia nu rezistă totuși circumstanțelor : încercuirea de către cele două blocuri, elementele moștenite dintr-un trecut prea apropiat și sărăcia națiunilor vizate ; nealinierea nu a reușit să fie altceva decît o strategie aflată în serviciul naționalismelor sărace și exaltate, gata oricînd să se alieze cu una din cele două hegemonii, dacă au ceva de cîștigat. Acest lucru se datorează și faptului că lumea a treia nu a dorit niciodată să se *desprindă de modelul statului european* în diferitele sale variante (în afară de cîteva state care au existat înaintea expansiunii europene) și că eliberarea a însemnat pentru ea intrarea în competiția internațională. Indiferent în ce mod și-ar fi cîștigat independența, s-a constituit un stat de tip european, avînd ca ax ideal naționalismul și, în același timp, imperialismul. Republica Populară Chineză, chiar în perioada sa cea mai „stîngistă", s-a comportat ca oricare altă mare putere, dacă nu chiar cu mai mult cinism. *Naționalismele* cele mai recente s-au dovedit mai solide decît cele care aveau ca bază comunitatea de limbă, tradiția etico–religioasă și revanșa asupra inamicului comun : națiunea arabă unită, cel puțin de la Eufrat la Atlantic, nu și-a văzut niciodată visul cu ochii. Iranul, deși promovează un islamism radical, adoptă formele politice ale dictaturilor occidentale și se comportă ca un stat naționalist în

războiul său cu Irakul. Din 1945 pînă în 1991, lumea a fost dominată de două puteri, însă numărul statelor suverane nu încetează să crească și conflictele datorate naționalismului și imperialismului regional se multiplică. Nici o filosofie a istoriei nu-și dă seama de acest lucru, toate sînt folosite ca justificări : cea liberală, cea marxistă, umanismul lumii a treia. Dar ultimele două sînt foarte serios zguduite de fundamentalismul musulman, și, mai cu seamă, de sfîrșitul imperiului sovietic.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Mohandas Karamchand GANDHI (1869–1948) zis Mahatma („sufletul cel mare")
Leur civilisation et notre délivrance, Denoël 1957.
Georges Lichtheim, *De l'impérialisme* (1971), Calmann–Lévy, 1972.

B/ COLONIALISMUL

Imperialismul modern se deosebește de imperialismul clasic (cel al vechilor greci, al ecumenismului militar al Romei, al spiritului de cucerire și al evanghelizării, al primului val al colonizării europene, prin mondializarea societății burgheze care s-a produs alături de dominația politică a statelor. Colonizarea a suferit și ea schimbări. Există de fapt nu *una,* ci *trei* feluri de colonizări :
– colonizarea prin *evanghelizare și jaf*, inaugurată de Columb ;
– colonizarea *comercială*, în care englezii au luat locul olandezilor ;
– colonizarea *administrativă*, în cadrul căreia Statele Unite încheie pacte și tratate.

Colonie pură sau stat supus penetrației economice, cert este că nu a mai rămas un pogon de pămînt care să scape societății albilor sau imitatorului său japonez.

Marele val de colonizare din secolul al XIX–lea a fost inaugurat de Marea Britanie. De-a lungul drumului spre Indii au fost înființate colonii și o flotă comercială acoperea cea mai mare parte a schimburilor

intercontinentale. **Disraeli** a reușit să creeze un consens în jurul acestui nou tip de colonizare, ce asigură hegemonia mondială a națiunii. La baza acestei politici se află un întreg ansamblu de idei. Mai întîi un *softnaționalism*, un naționalism sigur de sine, dar fără resentimente și agresivitate. Apoi certitudinea de a avea dreptate, conferită de filosofia istoriei, de gîndirea misionară a anglicanilor, de dorința de a îmbunătăți cunoașterea lumii care animă societățile culte, precum și dorința de a produce o politică pozitivistă și de evoluționismul spencerian.

Datorită lui **Spencer**, imperialismul primește suportul ideologic al darwinismului politic (v. *supra*, cap. VI). Regulile care regizează organismele vii se aplică în aceeași măsură și societăților : principiul evoluției, creșterea numărului celor mai bine dotați, atrofierea organismelor inutile. Este deci normal ca omul civilizat să cucerească lumea. Spencer rămîne un individualist, Benjamin **Kidd**, în schimb, e rasist mai pe față și opune interesul pe termen lung al rasei interesului îngust al individului. Forța morală și grandoarea religioasă a „rasei engleze" stau la baza superiorității și a misiunii sale imperiale. Per total, imperiul este considerat un produs al Providenței, al rasei, al spiritului uman, și acționează în favoarea timpurilor noi ale industriei.

Dincolo de ideile ce însoțesc imperialismul englez, trebuie să revenim la *gîndirea liberală* sub egida căreia s-a construit statul-națiune, al cărui giuvaer este Marea Britanie. Îl regăsim atunci pe John **Locke** și concepția sa despre stat ca pact, ca un contract între proprietari care transferă unei autorități suverane dreptul de a pedepsi și de a avea grijă de afacerile comunității. Imperialismul își poate găsi aici legitimarea :
– statul e un contract între proprietari ;
– proprietar este acela care a ocupat un teren și a știut să-l fructifice ;
– statul este deci un teritoriu, un ansamblu de proprietăți private ;
– în consecință, nomazii sînt excluși din pactul civil ;
– la fel, „neproductivii" trebuie să accepte tutela producătorilor civilizați pentru a deveni ei înșiși civilizați.

Dinamismul imperial, care nu duce la impunerea unei structuri politice unice în toate coloniile, triumfă fără mare greutate în Marea Britanie, în Japonia, în Rusia și în Statele Unite. În schimb, în cea de-a Treia Republică franceză el trebuie să învingă niște obstacole. Dintr-o dată el trebuie să se justifice mai explicit. De aceea acțiunea de legitimare a colonialismului se dezvăluie cu mai multă claritate. Franța a ieșit foarte încercată din războiul din 1870. Ea a pierdut

bonapartismul, Alsacia și Lorena, a regăsit facțiunile monarhiste și contestările socialiste, a zdrobit Comuna din Paris. Avea în fața ei două căi : revanșa față de Germania sau aventura colonială.

Cîștigă cea de-a doua variantă și primește în acest sens un sprijin multiplu. *Biserica* catolică se felicită că va putea să evanghelizeze în concurență cu anglicanismul și protestantismul. Colonizatorii, la rîndul lor, sînt mulțumiți de justificările morale puse la dispoziție de catolici, cum ar fi de exemplu abatele Raboisson :

„Peste tot unde a pus piciorul francezul, chiar și pentru un moment, a făcut ca solul pe care a călcat să devină francez... Uitați-vă la Trinidad, Mauritania, Louisiana, Canada!... Chiar și Alsacia". Putem deci construi „o Franță africană, o Franță orientală, o Franță polară". (*Études sur les colonies et la colonisation au regard de la France*, 1877)

Arhiepiscopul Algerului Mgr. Lavigerie, organizează personal expediții spre Africa neagră și îi îndeamnă, în 1871, pe metropolitani să devină coloni :

„Veniți, contribuind la stabilirea pe acest sol încă necredincios a unei populații muncitoare, morale, creștine, veți fi adevărații apostoli în fața lui Dumnezeu și a patriei" *(Aux Alsaciens et aux Lorrains exilés)*.

Geografii își văd, în sfîrșit, recunoscută utilitatea și patriotismul. Amiralul La Roncière Le Noury declară în 1875, în fața președintelui MacMahon:

„Providența ne-a obligat să cunoaștem pămîntul și să-l cucerim... Geografia, știința care a inspirat un devotament atît de frumos și în numele căreia au fost sacrificate victime, a devenit filosofia pămîntului".

Jules **Ferry**, republican și laic, președinte al Consiliului între 1880 și 1885, sistematizează pledoaria în favoarea colonizării cu argumente :

– economice :

„Politica colonială este fiica politicii industriale. Pentru statele bogate în care capitalul abundă și se acumulează rapid... exportul constituie un factor esențial al prosperității".

– umanitare :

„... poate cineva să nege că există mai multă justiție, mai multă ordine materială și morală, mai multă egalitate, mai multe virtuți sociale în Africa de nord de cînd a fost cucerită de Franța?".

– politice :

„... în Europa așa cum este ea alcătuită, în această concurență cu atîția rivali ce cresc în jurul nostru... într-o Europă, sau mai degrabă într-o lume astfel făcută,

politica de meditație sau de abținere, este pur și simplu drumul către decădere... înseamnă a coborî de la primul rang la rangul al treilea sau al patrulea".

Un secol mai tîrziu, problema concurenței și a rangului servește încă la justificarea *unei* politici ca fiind singura politică posibilă.

Mult timp, tema colonizării va fi „umană", „democratică", „republicană" și „progresistă", așa cum o atestă intervenția universitarului radical Albert Bayet la congresul din 1931 al Ligii pentru drepturile omului :

„... colonizarea e legitimă atunci cînd poporul colonizator aduce cu sine o comoară de idei și de sentimente care va îmbogăți alte popoare ; din acel moment colonizarea nu mai este un drept ci o datorie... Mi se pare că Franța modernă, fiică a Renașterii, moștenitoarea secolului al XVIII–lea și a Revoluției, reprezintă în lume un ideal care își are propria valoare și pe care ea poate și trebuie să o răspîndească în Univers".

Un asemenea discurs poate fi ținut de către (pentru) toate tipurile de imperialism care totuși se feresc să acorde „indigenilor" drepturile asociate valorilor în numele cărora e legitimă colonizarea : republica este universală, dar calitatea de cetățean constituie un privilegiu.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Benjamin Disraeli (1840–1881), Vezi R. J. White, *The Conservative Tradition*, Londre, N. Kaye, 1950.

Benjamin KIDD (1858–1916), *Social Evolution*, 1894.

Jules FERRY (1832–1893), *Le Tonkin et la mère patrie*, 1890.

Raoul Girardet, *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, (1972), Hachette (coll. „Pluriel"), 1986.

C/ SOCIAL–INTERNAȚIONALISMUL

Socialismul, născut în secolul al XIX–lea, răspîndit în secolul al XX–lea, se dorește o concepție politică a *internaționalismului* și, în marea familie a doctrinelor socialiste, marxismul pretinde, mai mult ca oricare alta, că se potrivește cel mai bine cu internaționalismul. În același timp, națiunea este cu adevărat un pretext pentru întărirea

statului : interesul național legitimează statul suveran sau expansionist. Socialismului nu-i rămîne decît să-și intensifice pretenția internaționalistă.

Lucrurile se complică totuși cu doctrina leninistă, care pretinde ca pentru fiecare caz în parte să se facă „analiza concretă a situațiilor concrete", și cu concretizarea proiectului comunist conform căruia socialismul se reduce la o singură țară (sau o singură zonă?). Să mai adăugăm faptul că în secolul al XX–lea problema națională cîștigă semnificații diverse și deseori contradictorii. Abordarea „problemei naționale" devine atunci ambiguă și face să apară un paradox. Cum se poate explica faptul că socialismul internaționalist a triumfat întotdeauna într-o luptă împotriva străinătății și în stare de război s-a transformat într-o mișcare de eliberare națională împotriva dominației străine (Rusia, 1917 ; Europa de est, 1945–1948 ; China, 1949 ; Vietnam, 1945–1973 ; Cuba, 1959–1962 ; Angola, 1975 ; Nicaragua, 1979 etc.)? Cum se poate explica faptul că ori de cîte ori puterea e preluată de socialiști urmarea este întărirea națiunii–statului–partidului? Răspunsul posibil la aceste întrebări trebuie căutat în opera primilor teoreticieni ai „socialismului științific", înainte de a urmări supraestimarea socialului și a politicului, în paralel cu subestimarea teoretică a naționalului. Această subestimare nu este cumva cauza prăbușirii sistemului comunist în Europa centrală și orientală?

Marx și națiunea

Groso modo, s-ar putea spune ca Marx a ignorat problema națională. *Națiunea nu este pentru el o problemă*, motorul istoriei nu este războiul dintre popoare, ci lupta dintre clasele sociale. E adevărat că, urmărind înainte de toate dezvoltarea industrială, el a examinat un ansamblu de fenomene ale căror specificități naționale erau slabe. Pentru Marx, națiunea reprezintă doar forma ideologică a statului capitalist. Naționalismul ține doar de ideologia burgheză, el este „necesar" pentru burghezie, dar pentru proletariat e o problemă ce poate fi „depășită".

Atunci cînd abordează problema naționalităților, Marx și Engels refuză orice sentimentalism : „nu trebuie să vedem o naționalitate oprimată în orice hoț de oi în conflict cu Turcia". Ei susțin „dreptul la existență al marilor naționalități europene". Ei nu au încredere în „filistinii care se inflamează pentru naționalități", și își ajustează pozițiile în funcție de *conjunctură*. Astfel, atunci cînd țarismul părea

puternic în Rusia, ei afirmă că „doar restabilirea Poloniei poate... să lichideze singurul mare obstacol aflat în calea emancipării popoarelor europene". Însă cînd în aceeași Rusie părea că se naște revoluția, ce mai conta Polonia, care nu mai era decît o „națiune pierdută". Ei manifestă același simț al necesității istorice în problema colonizării : ea se face desigur în numele unor interese „abjecte", dar poate să corespundă unui stadiu al dezvoltării capitaliste, unui progres spre revoluția socialistă :

„Noi trebuie să contribuim la eliberarea proletariatului occidental european și toate obiectivele trebuie să fie subordonate acestuia. Oricît de interesante ar fi statele balcanice și altele, în momentul în care eforturile lor de eliberare intră în conflict cu interesele proletariatului, să se ocupe alții de ele!" (Engels, *Scrisoare către Bernstein*, 1882).

Internaționala a II–a : supraestimarea problemei sociale

„Desființați exploatarea omului de către om și veți desființa exploatarea unei națiuni de către o altă națiune", acesta era deci mesajul *Manifestului Partidului Comunist*. El este bine primit de către Internaționala a II-a, care la rîndul ei supraestimează problema socială. La fel se întîmplă cu problema „naționalităților", la fel se va întîmpla și cu problema „coloniilor".

O dezbatere de la începutul secolului al XX–lea îi pune față în față pe *„internaționaliștii intransigenți"* și pe *adepții ortodoxiei marxiste*.

Rosa **Luxemburg** apără proletariatul polonez :

„Interesele sale, libertatea și dezvoltarea culturală națională, egalitatea cetățenilor, abolirea oricărei opresiuni naționale își găsesc singura exprimare posibilă, completă și în același timp eficace, în aspirațiile generale de clasă ale proletariatului și în creșterea gradului de democratizare a țărilor ocupante".

Dar ea nu reține problema independenței naționale a Poloniei :

„Nevoia de a poseda în plus și aparatul unui stat independent, care este o armă pentru oprimarea muncitorilor, nu provine atît din circumstanțele actuale, ținînd cont de caracterul utopic al acestei aspirații, cît dintr-un interes imaginar al muncitorilor rezultat al unei concepții mic-burgheze asupra lumii, la fel de străină de interesele reale ale proletariatului cît și de concepțiile socialismului științific în general" (*Problema poloneză și mișcarea socialistă*, 1905).

Karl **Kautsky** opune acestor idei o versiune etatistă a lui Marx, care se potrivește cu statul național. Unitatea națională

> „decurge ineluctabil din dezvoltarea economică și nu mai poate fi îngrădită. Acolo unde tendințele naționale mai luptă pentru a fi recunoscute, orice partid progresist... trebuie să țină cont de acest caracter ineluctabil și... să susțină aspirația către unificarea într-un stat și independența națiunilor în mijlocul cărora trăiește și acționează".

Împotriva internaționalismului intransigent al lui Luxemburg sau al lui Pannekoek („subiectul național e un subiect ideologic burghez"), marxiștii ortodocși ai social-democrației consideră aspirația națională o etapă necesară în revoluția socialistă și dezvoltă astfel un naționalism tactic.

Supraestimarea problemei sociale se regăsește în *problema colonială* și e însoțită de un etnocentrism (perceperea problemelor doar din punctul de vedere al centrului, al Occidentului) care nu este apt să sesizeze semnificația colonizării și mizele decolonizării. La acest punct comun, mișcarea socialistă se divizează în două mari tendințe :

– Germanii Eduard Bernstein sau Eduard David (1863–1936), belgianul Vandervelde (1866–1938) sînt figurile principale ale primei tendințe care consideră *colonialismul o necesitate* istorică : dezvoltarea forțelor de producție o cer, propagarea civilizației o justifică. Dar metodele colonialismului sînt „atroce". Internaționala a II-a „nu condamnă în principiu și pentru toate epocile orice politică colonială" (Moțiunea Congresului de la Stuttgart, 1907).

Și Bernstein precizează :

„Noi avem datoria să practicăm o politică colonială socialistă pozitivă. Trebuie să abandonăm ideea utopică de a da înapoi coloniile, consecința extremă a acestei atitudini ar duce la retrocedarea Statelor Unite ale Americii, indienilor. Coloniile există, trebuie să acceptăm acest fapt. Și socialiștii trebuie să recunoască necesitatea ca popoarele civilizate să exercite o anumită tutelă asupra popoarelor necivilizate... ". E teza dominantă a partidelor socialiste din Europa.

– O a doua tendință *condamnă* mai hotărît *colonialismul*. Kautsky susține și reușește să facă să fie adoptată o teză complementară conform căreia „politica colonială capitalistă, prin chiar esența sa, duce în mod necesar la *aservire*, la munca forțată sau la exterminarea popoarelor indigene. Misiunea civilizatoare constituie doar un pretext pentru a acoperi setea de exploatare și de cucerire a societății capitaliste. Doar societatea socialistă va putea să ofere tuturor popoarelor posibilitatea de a-și dezvolta în mod plenar civilizația".

Fără a fi scutit de un anumit paternalism, un asemenea punct de vedere reprezintă un început în conștientizarea problemei coloniale.

Adepții săi reclamă „fără a mai sta pe gînduri" crearea partidelor socialiste în țările colonizate pentru a stabili legături politice între clasa muncitoare din țările dominante și popoarele dominate. Reînnoirea problematicii imperialismului se oprește totuși aici : clasa muncitoare din țările colonizatoare este cea care arată drumul către socialism.

„Austro–marxiștii", socialiștii din imperiul austro-ungar (Otto Bauer, Karl Renner) preconizează o cale originală în care naționalităților li se recunoaște legitimitatea. Această soluție părea să fie adaptată specificului Imperiului rus. Bolșevicii i-au fost foarte ostili.

Internaționala a III–a : supraestimarea problemei politice

Lenin îl susține puternic pe Kautsky și e de acord cu el în privința elementului central al matricei marxiste : clasa are prioritate asupra națiunii. El se arată totuși mai atent față de *potențialul revoluționar* al mișcărilor naționale. Pe de o parte, Lenin dorește ca partidul revoluționar să funcționeze pe principiul „unității voinței" și refuză o organizare federală pe baze etnice. Dar, pe de altă parte, el este conștient de forța dizlocatoare pentru imperiul țarist a revendicărilor naționale. Lenin și Stalin adoptă *tactica* utilizării politice a aspirațiilor naționale, mai întîi pentru a face revoluția, apoi pentru a apăra statul revoluționar.

Din 1913, Lenin îl însărcinează pe **Stalin**, acest „minunat georgian", să elaboreze o „soluție proletară la *problema națională*". De aici celebra definiție stalinistă a națiunii ca :

> „o comunitate stabilă constituită istoric, comunitate lingvistică, teritorială, economică și psihică, care se manifestă în comunitatea de cultură".

Definiție ce condamnă revendicările autonomiste :

> „Este suficient ca unul din acești indici să lipsească, pentru ca națiunea să înceteze să mai fie o națiune". Atît pentru evrei cît și pentru armeni...

Lenin, ca și Stalin, nu recunosc orice fel de acțiune națională. Dreptul la autodeterminare e admis în ideea accelerării descompunerii Imperiului Țarist, apoi însă este impusă reconstrucția unitară în numele „autodeterminării muncitorilor, dacă e nevoie și cu forța, (invazia din Georgia în 1921). Naționalismul a servit tactica revoluționară, însă nu-și are locul în schema bolșevică, mai ales nu cel din regiunile sărace și periferice :

> „Baza politică a dictaturii proletariatului este alcătuită mai întîi și în mod esențial de regiunile industriale din centru și în nici un caz de cele mărginașe care sînt țări agrare" (Stalin, 1923).

Prima constituție a Uniunii Sovietice, în 1924, face să triumfe principiul centralizator. Cu această ocazie, Lenin a intrat în conflict cu Stalin, pe care-l acuza de „șovinism rusesc". Dar este prea tîrziu. Lenin include analizele asupra problemelor coloniale în concepția sa asupra imperialismului. El schițează o concepție mondială asupra revoluției, am putea spune că încearcă să *mondializeze* schema rămasă de la Marx, fără ca totuși să poată să se desprindă de eurocentrism :

„Lovitura dată puterii burgheziei imperialiste engleze de către insurecția din Irlanda are o importanță politică de o sută de ori mai mare decît dacă aceasta ar fi avut loc în Asia sau în Africa" (*Bilanțul unei discuții asupra autodeterminării*, 1916).

În practică, Internaționala a III–a recunoaște justețea luptelor coloniale, dar își ajustează pozițiile în funcție de interesele Uniunii Sovietice :

„Tovarăși, frați, a sosit timpul ca să începeți organizarea unui război popular împotriva bandiților și a opresorilor ... Trăiască uniunea frățească dintre popoarele din Orient și Internaționala comunistă" (Zinoviev, Congresul de la Baku, 1920).

În lupta împotriva burgheziei mondiale, republica sovietică trebuie să grupeze în jurul său atît mișcările sovietice „ale muncitorilor avansați din toate țările", cît și mișcările de eliberare națională ale coloniilor sau ale naționalităților oprimate. De unde teza intermediară dintre vechea teză a stadiilor de dezvoltare conform căreia popoarele și națiunile colonizate trebuie să treacă mai întîi prin capitalism înainte de a se gîndi la socialism și noua teză asiocentristă ce susține că în Orient revoluția este gata să izbucnească și „națiunile proletare" apar acolo unde eliberarea și socialismul sînt posibile imediat.

Internaționala trebuie să „încheie înțelegeri temporare, ba chiar și alianțe cu democrația burgheză din colonii și din țările înapoiate".

Evident doar înțelegeri temporare, căci orice fuziune cu burghezia națională este exclusă : obiectivul dictaturii proletariatului rămîne valabil.

D/ IMPERIUL DEZMEMBRAT

Încă de la înființarea sa, Uniunea Sovietică a funcționat după o logică imperialistă dublă. Pe de o parte a moștenit imperiul colonial țarist, pe care l-a administrat după propria-i ideologie, și, pe de altă parte, a creat un nou imperiu mondial prezentat drept calea spre triumful universal al comunismului. Dar aceste două logici de dominație teritorială nu au făcut niciodată obiectul unei legitimări oficiale. Imperialismul sovietic era marcat de afirmarea caracterului

federal al Uniunii Sovietice și de proclamarea solidarității mișcării comuniste internaționale. Iată cum un discurs în aparență marxist consfințește politica de mare putere a URSS. Această viziune mistificatoare e vehiculată de partidele comuniste din lumea întreagă care, din epoca războiului rece, combat activ „imperialismul american". Astfel, Uniunea Sovietică este prezentată ca lidera unui „lagăr" deseori botezat „lagărul păcii", care cuprinde, în afară de țările comuniste, și vechile colonii eliberate din lumea a treia. În ajunul prăbușirii sale, Uniunea Sovietică exercita un control mai mult sau mai puțin direct și accentuat asupra unor țări din Europa centrală și orientală, formînd un semicerc din Germania de est pînă în Bulgaria (și aliații din Pactul de la Varșovia, semnat în 1955), asupra mai multor țări africane ca Etiopia, Mozambicul și Angola, și asupra unor țări asiatice, ca Vietnamul, sau americane, cum ar fi Cuba. Ultima sa tentativă de expansiune teritorială a avut loc în Asia (unde, după sciziunea din 1956, rivalitatea sa cu China era puternică) prin invadarea Afganistanului în 1979. A fost un eșec cu consecințe considerabile asupra politicii interne.

Construirea imperiului

În perioada pregătirii revoluției ruse, Lenin a criticat concepțiile federative ale partidului, deși a acordat importanță luptei naționalităților din Imperiu. El a abordat această problemă într-o manieră instrumentalistă : la un moment dat, națiunea va dispărea din moment ce ea este efectul divizării societății în clase. Dar Lenin, contrar Rosei Luxemburg, nu a condamnat toate luptele naționale : el le considera o modalitate de luptă împotriva țarismului care va dezmembra imperiul, din care el nu dorea să păstreze nici structura teritorială, nici structura politică. Și Lenin știa să evalueze un raport de forțe : în martie 1918, el a acceptat să semneze pacea de la Brest–Litovsk cu Germania, prin care este amputat vechiul imperiu. Trebuie, spunea el, să cîștigăm timp, chiar dacă pierdem spațiu. Speranța sa era că, asigurînd supraviețuirea regimului, acesta va rezista pînă cînd va obține sprijinul revoluțiilor din Occident. Dar acestea nu au reușit. Doar o dată cu cel de-al doilea război mondial Uniunea Sovietică va cunoaște înaintarea decisivă.

Izolarea a accentuat căutarea coeziunii ; atunci cînd s-a construit URSS, s-a acționat dintr-un punct de vedere centralizator brutal : în 1921 armata roșie a invadat Georgia și, atunci cînd a fost elaborată prima constituție sovietică, în 1924, autonomia diferitelor republici federale a fost limitată. Către sfîrșitul vieții, Lenin a fost alertat de

diverse incidente ce l-au făcut să-și dea seama de amploarea „marelui șovinism rus" în cadrul partidului, în special la Stalin. Se temea mai ales de faptul că o asemenea imagine arogantă naționalistă va îndepărta de comunism popoarele din Asia și coloniile pe care le dorea alături în lupta comună. Dar nu s-a gîndit să modifice sistemul centralizării absolute exercitat prin partidul unic ce apăsa în mod evident națiunile. În acest domeniu, ca de altfel în toate sectoarele vieții sovietice, partidul nu este un instrument în serviciul unei politici, ci mai degrabă el este cel ce comanda politicului prin modul său de a organiza „unitatea voinței" : o tendință pe care Stalin a accentuat-o. Limba rusă se impune ca limbă a elitelor. Conducerile republicilor sînt rusificate. Moscova e centrul puterii. Bineînțeles că anumite sectoare ale populațiilor locale beneficiază de promovări, de venituri suplimentare, unii avînd chiar beneficii generoase. Dar represiunea a fost uneori masivă, mai ales prin deportarea națiunilor acuzate de cîrdășie cu germanii în timpul celui de-al doilea război mondial.

Acesta a prilejuit o intensă mobilizare ideologică, ce tinde să accentueze sentimentul apartenenței la națiunea sovietică : mareșalul Stalin – așa va fi desemnat de acum încolo – prezenta războiul, care a început cu invazia germană din iunie 1941, nu ca pe o luptă între comunism și fascism, ci mai degrabă ca pe o luptă între URSS și Germania. Propaganda exalta Marele Război pentru eliberarea patriei, a cărui victorie a dat un nou suflu regimului ce se afirma ca o dictatură a partidului unic, dar cu o structură militară.

Imperiul triumfător

Victoria, care a presupus sacrificii extraordinare, a permis, cu respectarea mai mult sau mai puțin loială a acordurilor anterior încheiate cu democrațiile în timpul războiului, să asigure URSS cîștiguri teritoriale vaste : ea recîștigă, și chiar mai mult decît atît, spațiul pierdut cu ocazia păcii de la Brest–Litovsk în 1918 și blocul comunist va cuprinde de acum încolo o serie întreagă de state botezate „democrații populare". Pentru cele mai multe dintre ele, povara URSS este covîrșitoare și încep să se audă note distonante : Tito, care dorea să afirme specificitatea Iugoslaviei, e denunțat cu violență și reconcilierea se va produce o dată cu Hrușciov. În 1956 insurecția ungară de la Budapesta este reprimată în mod brutal. Pe un alt plan, Hrușciov nu a putut împiedica, în același moment, ruptura cu Partidul Comunist Chinez al lui Mao Zedong. Această sciziune nu permite însă Chinei – slabă din punct de vedere economic și militar – să creeze un

alt pol de atracție. Și opozițiile cu care se confruntă URSS la granițele sale europene sînt de cu totul altă inspirație decît cele ale liderilor chinezi. În 1968, după tentativa de liberalizare a lui Dubček, cunoscută sub numele de „primăvara de la Praga", Cehoslovacia este invadată de trupele Pactului de la Varșovia. Cu această ocazie Leonid Brejnev, conducătorul de atunci al URSS, formulează doctrina așa-zisă a „suveranității limitate" sau „doctrina dublei responsabilități" sau, în final, „doctrina Brejnev". El declara în august 1968 : „Atunci cînd forțele interne și externe ostile socialismului încearcă să transforme dezvoltarea socialistă și să o facă să revină la regimul capitalist, atunci cînd socialismul din această țară și din întreaga comunitate socialistă sînt amenințate, problema nu mai este doar a acelei țări, ci devine problema comună a tuturor țărilor socialiste".

Astfel, țările socialiste sînt suverane, însă suveranitatea lor nu le permite să pună sub semnul întrebării natura socialistă a regimului, și, dacă este cazul, URSS și țările Pactului de la Varșovia sînt datoare să intervină. Este deci o politică cinică de negare a dreptului națiunilor de a dispune de propria soartă în numele unei legi superioare a istoriei, ireversibilitatea înaintării spre socialism. Doctrina Brejnev e contestată de mai multe țări comuniste din Europa, ca Albania și România, care se simțeau amenințate, și, bineînțeles, de China, care denunță „social-imperialismul" sovieticilor și se declară apărătoare a independenței naționale. În interiorul Uniunii Sovietice contestarea politicii externe este evident discretă. Dar într-o scrisoare din 1970, adresată lui Brejnev, A. D. Saharov, Roy A. Medvedev și Tutscin consideră că politica externă sovietică în anumite aspecte ale sale dă dovadă de „mesianism și de o ambiție excesivă" și trag concluzia că „imperialismul nu este singurul responsabil de tensiunile internaționale". În această punere sub semnul întrebării a mitului URSS ca putere pacifistă, autorii insistă asupra legăturii dintre democratizarea internă și politica internațională : politica de mare putere imperialistă a URSS și regimul de dictatură post-totalitară sînt prezentate ca două aspecte ale aceluiași fenomen. Regăsim aici o anticipare a poziției lui Gorbaciov.

Totuși Uniunea Sovietică știe să folosească intervențiile americane, în special cea din Vietnam, pentru a apărea ca o campioană a eliberării popoarelor colonializate. Ea finanțează și înarmează numeroase mișcări din lumea a treia. Fronturile controlate de comuniști preiau puterea în Angola (cu ajutorul soldaților cubanezi) și în Mozambic, cu ocazia prăbușirii imperiului colonial portughez care a urmat revoluției garoafelor din 1974. Brejnev mărește considerabil puterea maritimă a URSS. Expansiunea sa își atinge

culmea cu intrarea în lagărul comunist a țărilor din peninsula Indochinei, apoi a Etiopiei. Ceea ce s-a numit mișcarea comunistă internațională poate adopta un ton triumfător și să-și definească o strategie în cadrul căreia URSS apare ca lidera unui lagăr care are victoria asigurată. Astfel, unul din elementele avansate de secretarul general al Partidului Comunist Francez, Georges Marchais, pentru a afirma că bilanțul țărilor socialiste este „în mare pozitiv", îl constituie „formarea unui nou raport de forțe mondial, favorabil forțelor de eliberare socială, națională și umană, care constrînge imperialismul la o coexistență pașnică între state" (Raport la Congresul al XXIII–lea al PCF, 1979).

Astfel, progresele teritoriale ale URSS par să compenseze cu generozitate dificultățile interne, criticile aduse de dizidenți, tentativele anumitor sectoare ale societății civile de a deveni autonome în raport cu partidul–stat. Chiar dacă mișcările de opoziție iau amploare, în special în Polonia, unde o lovitură de stat militară permite salvarea regimului la sfîrșitul anului 1981, în timp ce partidul este complet desconsiderat și hărțuit de către acțiunile politico–sindicale al Solidarității, prima organizație de masă necomunistă într-o țară din Est. Dar imperialismul sovietic se lovește de cîteva dificultăți majore. Fără ca motivele ce au împins-o în această acțiune să fie foarte clare, armata roșie atacă Afganistanul. Or, cei ce au opus rezistență, în primul rînd fundamentaliștii musulmani, chiar dacă erau dezbinați, au rezistat cu eficacitate. Ei au primit ajutor de la numeroase țări musulmane, în primul rînd de la Pakistan, și de la Statele Unite, care le-au furnizat arme.

În același timp, Statele Unite făceau față în Europa unei campanii pacifiste, care se referea mai ales la instalarea rachetelor cu rază medie de acțiune (Pershing) destinate să echilibreze armele sovietice. Amestecînd ecologiști, comuniști, formații de stînga extraparlamentare, grupări religioase, această campanie pacifistă a fost foarte importantă în întreaga Europă (cu excepția notabilă a Franței) : pacea e prezentată ca o valoare supremă, în timp ce adversarii mișcării subliniază amenințarea pe care o prezintă totalitarismul sovietic. Conducătorii occidentali nu cedează. Mai mult decît atît, președintele Reagan, care denunța în URSS „imperiul răului", lansează un nou concept strategic, cunoscut sub numele de Inițiativa strategică de apărare, sau, popular, războiul stelelor : principiul este simplu – crearea unui scut antirachetă menit să oprească atacul inamic –, consecința militară este clară – cel ce posedă scutul este stăpînul jocului mondial. Implicațiile financiare și

economice sînt enorme : URSS nu are mijloacele necesare să urmeze escalada tehnico-financiară americană și în final sînt puse sub semnul întrebării înseși principiile existenței sale imperiale. Și Gorbaciov se va angaja într-o politică de dezarmare.

Doctrina militară sovietică a cunoscut o anumită evoluție. Punctul cheie era încrederea în caracterul inevitabil al războiului cu țările capitaliste. Dacă Stalin, în 1952, ar fi anunțat ideea unei coexistențe pașnice, așa cum a făcut Hrușciov în 1956 la Congresul al XX-lea al PCUS, strategia militară sovietică nu ar fi evoluat. Ea nu se baza pe principiul descurajării, ci pe acela al victoriei obținute din ofensivă, ceea ce înseamnă o înarmare generală și o putere convențională și nucleară maximă. Industria militară sovietică (industrie ce stă, conform doctrinei militare a lui Engels, la baza armatei moderne) a constituit o prioritate începînd chiar cu primul plan cincinal din 1928 – dar a fost prea împovărătoare pentru o țară cu o productivitate slabă, din moment ce s-a estimat că în anii 1980 cheltuielile militare sovietice absorbeau 16% din PNB față de 6,5% în Statele Unite. Și în acel moment sovieticii nu erau siguri că vor putea menține paritatea cu Statele Unite. Iată de ce transformările economice și sociale preconizate de Gorbaciov păreau acceptabile, chiar de dorit, complexului militaro-industrial sovietic pentru a ameliora performanțele economiei în general și ale industriei militare în special. Însă aceste reforme vor avea un efect cu totul diferit.

Sfîrșitul imperiului

Democratizarea pe care dorea să o realizeze Gorbaciov prin *perestroika* însemna declinul partidului unic în favoarea statului și a societății civile, dar și o mai mare autonomie pentru diferitele țări din blocul sovietic. Politica sa economică avea nevoie de pace și de ajutorul țărilor occidentale și de aceea el propune construirea unei „case comune europene". În 1987 el declara că „unitate nu înseamnă a fi identic sau uniform" și la începutul lui 1988 el afirma, contrazicînd întreaga tradiție comunistă triumfătoare din 1917 : „Nimeni nu deține monopolul adevărului", ceea ce pe plan geopolitic înseamnă că URSS renunță să „impună altora propria concepție asupra dezvoltării sociale". Astfel, în 1989 ministrul afacerilor externe anunța că orice intervenție a trupelor Pactului de la Varșovia, precum cea din Cehoslovacia din 1968, este de acum înainte exclusă. Și din moment ce sovieticii își retrag trupele din Afganistan, abandonînd în voia sorții regimul comunist de la Kabul, este clar că menținerea

regimurilor comuniste (mai ales prin forța armelor) nu mai reprezintă o prioritate pentru Moscova. Este sfîrșitul oficial al doctrinei Brejnev în favoarea a ceea ce unii numesc doctrina Sinatra, *My Way* (drumul meu) : Gorbaciov anunța că trupele sovietice nu vor interveni nici în Polonia pentru a-l proteja pe Jaruzelski, nici în RDG pentru a-l salva pe Erich Honecker. Din acest moment totul se precipită, între 19 august 1989 cînd Polonia își desemnează un guvern necomunist și decembrie, cînd cade Ceaușescu în România. Polonia, unde solidaritatea cîștigă alegerile în aprilie, și Ungaria, unde sînt îndepărtate barierele de la granița cu Austria în septembrie, sînt în frunte. Rolul conducător al partidelor comuniste este pus peste tot sub semnul întrebării și ele sînt fie desființate, fie marginalizate, fără vărsare de sînge – așa s-a întîmplat în Cehoslovacia cu „revoluția de catifea" condusă de Václav Havel, un scriitor dizident care a ajuns de la închisoare direct la președinția republicii. Violențe au fost doar în România.

Ceea ce acționează în raporturile dintre URSS și țările ex-comuniste acționează și în interiorul imperiului : cînd, în 1991, s-a pus capăt monopolului partidului, structurile administrative, economice și politice s-au dizolvat rapid. Monopolul partidului unic a fost abolit : este sfîrșitul regimului bolșevic. La puțin timp, a fost ales prin sufragiu universal direct un președinte al Republicii Ruse (o parte din URSS) pentru o perioadă de cinci ani. Este vorba de Boris Elțîn, fost conducător comunist care i s-a opus lui Gorbaciov. El a intrat în conflict cu parlamentul, care nu a fost ales în totalitate prin sufragiu universal direct. În toamna lui 1993 conflictul ia o turnură dramatică : parlamentarii, în marea lor majoritate comuniști, vor să-l destituie pe Elțîn și se înarmează. Elțîn pune să fie atacată clădirea parlamentului din Moscova. Cîștigă și impune votarea unei noi constituții în decembrie 1993. Ea propune un regim prezidențial, dar în care executivul are puteri foarte mari față de legislativul format din două camere. Există o Curte constituțională și constituția cuprinde și o declarație a drepturilor omului și ale cetățeanului : planul e în mod formal cel al unui stat de drept.

Dar în noile state ieșite din Uniunea Sovietică nu a apărut încă o societate civilă puternică și dinamică. Fostele republici au tendința să se separe. Procesul demarează mai întîi în partea europeană a URSS, țările baltice fiind în fruntea acestora. Implozia sistemului e totală după puciul din august 1991 și tentativa de a crea o nouă uniune mai relaxată, CSI (Confederația Statelor Independente), s-a dovedit foarte dificilă. Interesele vechilor republici sînt divergente ; ele sînt

deseori minate de structura lor plurinațională, în special în Caucaz. Izbucnesc războaie civile, în Georgia cu oseții sau între armeni și azeri. Se vorbește uneori despre o situație „à la Iugoslavia", pentru că acest vechi stat federal este implicat din 1991 într-un război civil (război între națiuni de fapt), care opune diferitele minorități și mojoritatea sîrbă într-o serie de conflicte ce par să declanșeze spirala unui război prelungit. Dacă „purificarea etnică" dirijată de autoritățile sîrbe din Bosnia, sprijinite de armata din fosta Iugoslavie, a fost denunțată ca genocid, mecanismul de omogenizare etnică, prin expulzare sau exterminare, a populației care s-a refugiat pe un teritoriu dat a căpătat în tot arealul fost comunist aspectul unui veritabil sistem : expulzarea azerilor din Karabahul de nord de către armeni, expulzarea georgienilor de către abhazi în Abhazia...

Pe plan ideologic, nu asistăm la nici un fel de inovație. În toate cazurile asistăm la discursuri ce au aproape același conținut : națiunea e considerată ca fiind forma politică cea mai importantă, naționalismul este prezentat ca un antidot la totalitarismul comunist. De fapt, ideologia democratică are deseori șanse destul de mici în țări în care ea a fost sistematic combătută timp de zeci de ani. Naționalismul care se dezvoltă ia deseori aspectul unui naționalism etnic mai puțin preocupat să atribuie drepturi politice cetățenilor statului cît să asigure omogenitatea etnică a grupului, la care se adaugă, eventual, și revendicări teritoriale. Pe de altă parte, pe plan economic și social, deși situațiile sînt diferite, este prezentat drept panaceu un liberalism deseori sumar (și confundat cu absența oricăror reguli), în timp ce vechile practici birocratice nu sînt eliminate, acest lucru favorizînd accentuarea corupției. Au reapărut, de asemenea, manifestările de antisemitism și xenofobie, mai ales în fosta Germanie de est, împotriva refugiaților politici.

Consecințele diplomatice și geopolitice ale sfîrșitului sistemului comunist sînt enorme : echilibrul de forțe din Europa, unde simbolul schimbării a fost căderea zidului Berlinului în decembrie 1989, este răsturnat. Reunificarea Germaniei a provocat teama unora față de reîntoarcerea pangermanismului. Dar conducătorii germani nu dau o coloratură ideologică acțiunilor întreprinse de ei și chiar atunci cînd favorizează dizlocarea Iugoslaviei, recunoscînd Slovenia, apoi Croația, o fac în numele idealului democratic. Totuși dezbaterile legate de construcția europeană își vor schimba conținutul din momentul în care va fi posibilă crearea unei Europe de la Ural la Atlantic, după o formulă a lui De Gaulle.

Pe scară mondială, modificarea situației consfințite de Yalta și reducerea comunismului de stat la un fenomen esențialmente asiatic, a avut consecințe multiple : ideologia partidului unic este discreditată și retragerea sovietică din Africa ușurează tentativele de reîntoarcere la democrație (în Benin, Mozambic, Angola). Anumite mișcări comuniste radicale, de inspirație mai mult sau mai puțin maoistă, au rămas active, ca Sentero luminoso în Peru sau anumite grupări kurde în Turcia. Totuși sfîrșitul comunismului sovietic a contribuit în moduri diferite și la aplanarea a numeroase conflicte. În Orientul apropiat regimurile autoritare laice (Irak, Siria) și-au pierdut susținerea cea mai importantă, în timp ce relațiile diplomatice și politice sînt reluate între fostele țări comuniste și Israel. Dar mai ales Consiliul de securitate al ONU nu mai este blocat de veto-ul sovietic. Manifestarea cea mai puternică în acest sens a fost intervenția sub egida ONU împotriva Irakului, după ce acesta a invadat Kuweitul. Redusă timp îndelungat la statutul de utopie pură, sau de idee regularizatoare, perspectiva unui stat de drept internațional începe să se contureze efectiv. Ea permite, de asemenea, introducerea principiului de drept de asistență umanitară (în așteptarea dreptului la ingerință umanitară) : URSS, unde a domnit teroarea totalitară, a făcut din suveranitatea națională un fetiș ce o proteja. Ea refuza, ca și China de altfel, orice amestec în afacerile interne ale țării. Dar această logică a fost modificată atunci cînd Gorbaciov a recunoscut validitatea Declarației universale a drepturilor omului. În același timp, trecerea de la un echilibru între cele două mari puteri la o situație de monopol îi face pe unii să denunțe în noua ordine mondială pur și simplu mascarea hegemoniei americane.

În realitate, răsturnarea provocată de sfîrșitul Uniunii Sovietice este atît de complexă, încît nu a permis încă apariția unor viziuni unitare sau prea coerente asupra relațiilor internaționale. Desființarea totalitarismului sovietic conferă libertate gîndirii democratice, dar aceasta nu poate propune, chiar prin natura sa, un sistem de explicații global. În orice caz, departe de a însemna sfîrșitul istoriei, sfîrșitul (de altfel parțial) comunismului înseamnă un început, contradictoriu mai ales pentru că e foarte dificil de prevăzut dacă relansarea naționalismului constituie o reacție trecătoare sau, dimpotrivă, deschide o perioadă de noi războaie naționale de amploare. Asistăm, în orice caz, la o promovare ideologică a tuturor dispozitivelor internaționale de reglare (CESC în Europa), pentru a compensa parcă fărîmițarea, dezordinile, amenințările – și mai ales diseminarea nucleară – născute la sfîrșitul perioadei deschise în 1917 și consolidate la Yalta.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Georges Haupt, Michel Lowy, Claudie Weill, *Les marxistes et la question nationale, 1848–1914*, Maspero, 1974.

François Châtelet, Évelyne Pisier–Kouchner, Jean–Marie Vincent, *Les marxistes et la politique*, PUF, 1975, „Thémis".

Stuart Schram, Hélène Carrère d'Encausse, *Le marxisme et l'Asie*, Colin, 1966.

Hélène Carrère d'Encausse, *L'empire éclaté*, Flammarion, 1978, rééd. Poche, *Le pouvoir confisqué*, Flammarion, 1980 ; *Le grand frère*, Flammarion, 1983 ; *Le grand défi*, Flammarion, 1987.

Dominique Colas, *Lénine et le léninisme*, PUF, coll. „Que sais-je?".

Otto Bauer, *La question des nationalités et la social–démocratie* (1907), 2 vol., EDI, 1988.

François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX-e siècle*, Laffont, 1995.

3/ Națiunile noi

Imperiile și-au avut naționalismul lor, noile națiuni își au naționalismele lor. Acest fapt nu justifică nici o confuzie : popoarele confruntate cu decolonizarea nu formează *o* totalitate omogenă și nu există, oricît s-ar fi dorit acest lucru, un *sistem de gîndire al lumii a treia*. Concepțiile națiunilor noi sînt împrăștiate de altfel, în timp și spațiu, din secolul al XIX–lea la anumiți vizionari latino–americani, pînă în anii 1980 în țările aflate încă sub dominația colonială, din Cuba pînă în Africa de Sud sau din Porto–Rico pînă în Numeea. În afară de asta, modalitățile de recîștigare a independenței variază între retragerea benevolă a colonizatorului și luptele armate victorioase.

Există totuși un *fond comun* : mișcările de eliberare națională și justificările lor, modalitățile de întemeiere a statului și motivația acestora se situează în același cadru, cel al *dominației coloniale*, chiar dacă acesta a fost foarte diferit în China, de exemplu, și în Africa neagră, cu aceleași consecințe sociale, materiale și ideatice : subdezvoltarea, distrugerea structurilor societății, înăbușirea culturii naționale. Se pune problema creării statului împotriva sechelelor trecutului colonial și în pofida noului tip de imperialism. Modelul de

referință obligatoriu era pe alocuri *statul industrial dezvoltat*, după exemplul liberal american sau cel socialist sovietic a cărui prăbușire în 1991 a provocat abandonarea tentativelor de construire a „democrațiilor populare" în mai multe țări africane (Benin, Mozambic, Angola). A fost (și rămîne) de neimaginat că africanii, trăind pe același teritoriu, au decis să se organizeze în grupuri „anarhice" de comunități cu forme diverse, fără rege sau președinte, fără constituție, respectînd un simplu drept cutumier, practicînd trocul și căutînd izolarea economică. O asemenea deviantă politică ar fi (va fi) imediat sancționată prin intervenția marilor puteri sau a unor vecini mai rezonabili. Forma de guvernămînt, statul, domină.

Factorii *ideologici* – în sensul cel mai simplu al cuvîntului : valorile, lozincile, reprezentările, pe scurt ideile – intervin pe scară largă. Acest lucru este valabil pentru Europa acum mai mult decît odinioară :

– Cu ocazia constituirii *statelor–națiune din Europa*, ideile nu îndeplineau decît o funcție catalizatoare. În această situație Hegel, după Locke și Smith, e de acord cu Marx : statul modern s-a grefat pe o națiune a cărei societate civilă era deja pe cale să se unifice și să se organizeze. Pe scurt :

– națiunea precede statul ;
– statul precede idealul ;
– societatea civilă însoțește statul.

– Cu ocazia constituirii *statelor–națiuni din lumea a treia*, ideile trebuie să îndeplinească o funcție decisivă. Pătrunderea colonială a dezmembrat societatea civilă a țărilor ocupate. Recurgerea la ideologie trebuie să compenseze absența unei societăți civile organizate. Pe scurt :

– statul precede națiunea ;
– idealul precede socialul ;
– statul precede societatea civilă.

Care sînt aceste idei, aceste valori? Ele pot fi grupate în patru mari categorii, sau principii generale de inteligibilitate care explică în numele și în funcție de ce idei sînt desfășurate luptele pentru independență și se desfășoară acțiunea în vederea formării sau întăririi statului :

– identitate,
– lupta armată,
– poporul,
– religia,

înțelegîndu-se că în fiecare acțiune istorică în parte (cea a algerienilor sau a cubanezilor, a chinezilor sau a ganezilor...) aceste categorii se combină sau se opun într-o manieră specifică.

Această schemă însă e complet răsturnată o dată cu dezvoltarea democrației – sub forma pluripartitismului în Africa, la începutul anilor 1990 – și cu dispariția modelului sovietic în 1991.

A/ IDENTITATEA

Dincolo de diversitatea situațiilor, problematica eliberării s-a pus peste tot în termenii căutării identității. Analiza pur economică a efectelor imperialismului nu este suficientă, trebuie studiată mai pe larg problema *alienării* coloniale. Ceea ce a divizat colonialismul, trebuie reunit cu ajutorul unei noi *solidarități*. Și atunci cînd *identitatea* regăsită se vrea *socialistă*, așa cum s-a întîmplat adesea, acest lucru îmbracă o formă neobișnuită.

Identitatea pierdută : alienarea

Acțiunile Occidentului nu s-au limitat doar la „jaf". Europeanul se străduia să distrugă culturile tradiționale, nu dintr-un naiv complex de superioritate, ci pentru a induce celui colonizat sentimentul de inferioritate. Răspîndirea forțată a modelului cultural occidental mergea atunci mînă în mînă cu rasismul. Colonialismul nu a însemnat deci o simplă deposedare, ci și umilință, ofensă, atingerea persoanei.

Încă de la mijlocul acestui secol, poetul și omul politic antilez, apropiat de partidul comunist, Aimé **Césaire** a denunțat acest proces de „dezumanizare" care a smuls „milioane de oameni... de la divinitățile lor și de pe pămînturile lor, de la obiceiurile lor, de la viața lor, de la clasa și înțelepciunea lor" ;

> „Mi se vorbește de progres, de realizări, de boli vindecate, de niveluri de viață ridicate. Eu vorbesc de societăți golite de conținutul lor, de pămînturi confiscate, de religii asasinate, de splendori nimicite, de extraordinare posibilități suprimate" *(Discours sur le colonialisme, 1950).*

Frantz **Fanon** a încercat să sistematizeze alienarea pornind de la o analiză „psihiatrică" a funcțiilor și efectelor rasismului.

> Sartre a apreciat că „antisemitul îl creează pe evreu".
> Fanon afirmă că „rasistul creează inferioritatea".

Discriminarea rasială nu este o excrescență, ci baza colonialismului. Rasismul determină comportamentele individuale și colective ale celor colonizați :

Conflict biologic :

„Cu mine totul capătă o înfățișare nouă. Nici o șansă nu-mi este permisă. Sînt supradeterminat din afară. Eu nu sînt sclavul «ideii» pe care și-o fac alții despre mine, ci al înfățișării mele. Ajung cu greu în lume, sînt obișnuit cu gîndul că nu o să mă mai ridic. Mă tîrăsc. Deja privirile albe, singurele adevărate, mă disecă. Sînt *fixat*. Potrivindu-și microtomul, ele realizează în mod obiectiv felii subțiri de realitate. Sînt trădat. Simt, văd în aceste priviri albe că cel ce intră nu este un om nou, ci un nou tip de om, un nou gen. Sînt un negru! Mă strecor în colțuri... Rămîn tăcut, aspir la anonimat, la uitare. Fie, accept orice, cu condiția să nu fiu băgat în seamă" (*Peau noire et masques blancs*, p. 113).

Conflict cultural :

„Ca pentru a ilustra caracterul totalitar al exploatării coloniale, colonistul a făcut din colonizat o chintesență a răului. Societatea colonizată e descrisă nu doar ca o societate fără valori... Indigenul este declarat impermeabil la etică, o întruchipare atît a absenței valorilor cît și a negării valorilor... Obiceiurile colonizatului, tradițiile sale, miturile sale, mai ales miturile sale, sînt chiar marca acestei sărăcii, a acestei depravări constitutive". (*id.*, p. 152).

Conflict lingvistic : atît de bine descris de scriitorul algerian Kateb Yacine :

„Niciodată nu am încetat să simt în străfundurile ființei mele această a doua tăiere a cordonului ombilical, acel exil interior în care școlarul și mama sa nu se mai apropiau decît pentru a se îndepărta încă o dată și încă o dată, în freamătul reprobator al unei limbi proscrise, într-un acord secret, abia încheiat și imediat curmat. Așa am pierdut totul în același timp, pe mama mea și limba, singurele comori inalienabile – și totuși alienate" (*Le polygone étoilé*, Paris, Le Seuil, 1962, p. 118).

A regăsi o identitate atît pentru individ cît și pentru națiune înseamnă a lupta pentru propria existență. Așadar găsirea identității se extinde asupra luptei poporului colonizat pentru existența sa națională. Fanon a fost deci un partizan fervent al independenței naționale. Totuși, aceasta este doar o „etapă". În concepția lui Fanon, ca și în cea a lui Che Guevarra, naționalismul presupune paseism, tradiționalism și o izolare particularistă. Autorul lucrării *Les damnés de la terre*, are accente ce amintesc de Rosa Luxemburg : „dacă construcția națională e adevărată, adică dacă ea exprimă dorința manifestă a poporului... atunci ea este însoțită în mod necesar și de descoperirea dimensiunilor valorilor universale. Conștiința națională crește și se verifică în inima conștiinței naționale".

În consecință, etapa națională trebuie depășită : „Naționalismul, dacă nu este explicit, îmbogățit și aprofundat, dacă nu se transformă

rapid în conștiință politică și socială, în umanism, duce la impas". Construirea socialismului ar fi, deci, instrumentul acestei depășiri.

Opera lui Frantz Fanon a fost și este obiectul multor dezbateri și polemici. Unii îl consideră profund marcat de antiumanism, alții, dimpotrivă, îl consideră marcat de pecetea umanismului. Un umanism care împiedică „înțepenirea elanului național în integrism și pervertirea angajamentului socialist în cultul statului, al partidului, al conducătorului suprem" (Michel Giraud, în *Nouvelle histoire des idées politiques*, 1987). În privința pervertirii, Fanon nu a încetat să avertizeze : Europa pe care ne propunem să o „părăsim", este o Europă care „nu încetează să vorbească despre om masacrîndu-l peste tot unde-l întîlnește" ; în schimb, în acea lume a treia la care visează, „nici un conducător, oricare ar fi valoarea sa, nu se poate substitui voinței poporului și conducerea națională trebuie, înainte de a fi preocupată de prestigiul internațional, să redea demnitatea fiecărui cetățean, să îmbogățească mințile, să umple ochii cu lucruri umane, să desfășoare o panoramă umană pentru a fi locuită de oameni conștienți și suverani".

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Aimé CESAIRE (1912), *Discours sur le colonialisme*, éd. Présence africaine, 1950.
Frantz FANON (1925–1961), *Peau noire et masques blancs*, le Seuil, 1952 ; *Les damnés de la terre*, préface de Jean–Paul Sartre, Maspero, 1961.

Unitatea regăsită : solidaritățile

Deși ne-am ferit de viziunile limitate ale istoriei și geografiei, am putut constata o voință comună, dar fără șanse de a fi depășită, dincolo de experiențe și continente, și anume „balcanizarea" impusă de imperialism.

Luptă revoluționară la nivel de continent : Ernesto **Guevara**, zis și „Che", reia visul lui Simon **Bolivar**, eliberatorul de sub jugul

spaniol. Pentru Che, Anzii Cordilieri vor deveni Sierra Maestra[1] a continentului sud–american. Fiecare țară își are particularitățile ei, dar „continentele le fac să fie asemănătoare" și factorii de unitate sînt numeroși : limba, obiceiurile, religia. Dar mai ales

> „o egalitate atît de mare între clasele sociale ale acestor țări încît ele ajung la o identitate de tip «american–internațional» mult mai completă decît pe alte continente". Peste tot regimul latifundiilor, subdezvoltare, „foamete" și „același stăpîn" (*La guerre de guérilla*, 1962, Maspero, 1968).

Proiectul guevarist se vrea și o replică la „pseudoamericanismul" Organizației Statelor Americane și la Alianța pentru progres, înființate de John F. Kennedy, exact atunci cînd Statele Unite s-au angajat în războiul din Vietnam.

Dar Guevara eșuează : argentinianul, erou al revoluției cubaneze, moare la 9 octombrie 1967 în Bolivia, asasinat de militari antrenați în Panama de către Statele Unite.

Problema unității arabe pare mai ambivalentă. Ea cristalizează încă din secolul al XIX–lea protestul împotriva colonizatorului căruia îi opune ideea de comunitate arabă, bazată pe un criteriu religios (islamul) și în același timp pe noțiunea mitică de „popor" :

> „Nu merită oare, după părerea voastră, să se deschidă școli pentru a vă educa fiii, pentru a-i instrui, pentru a ridica astfel o pavăză în fața influenței pe care școlile europene o seamănă în mintea lor? Veniți în întîmpinarea lor ca să nu-i pierdeți! Arătați-le că voi sînteți părinții lor, înainte ca ei să vă renege. Transmiteți-le religia voastră înainte ca ei să se ridice împotriva voastră" (Abdallah Al–Nadim).

Foarte repede ideologia unității arabe va căpăta o dimensiune națională și se va manifesta înainte de toate în cadrul statelor–națiune. Distanțele dintre ideologiile și strategiile acestor țări sînt imense, în primul rînd în ce privește politica față de Israel. Războiul din Golf în 1991, după războiul dintre Iran și Irak, în care s-au înfruntat două țări musulmane, demonstrează antagonismele dintre diferitele națiuni arabe.

În Africa neagră, fărîmițată într-un mod arbitrar de către colonizatori, reîntoarcerea la identitatea comună se lovește de dorința noilor conducători de a păstra cadrul teritorial al puterii lor, oricît de precar ar fi acesta. Solidaritatea africană se exprimă atunci pe un teren cultural și rasial. Haitianul Prince–Mars evoca, în 1928, „civilizațiile africane a căror strălucire putea fi văzută dincolo de

[1] Numele munților de unde Fidel Castro și Che Guevara au pornit lupta de gherilă în Cuba.

granițele stepei sau ale deșertului". Aimé Césaire și Léopold Senghor au înființat, în 1934, revista *„L'Étudiant noir"*.

Primul își cînta rasa, „strugure copt pentru picioare îmbătate". Cel de-al doilea îi conferă negritudinii universalitatea sa :

> „Emoția este neagră, așa cum rațiunea este greacă"
> „ceea ce ne leagă se află dincolo de istorie. Este înrădăcinat în preistorie. Ține de geografie, de etnie, și, pornind de aici, de cultură. E anterior oricărei colonizări. E o comunitate culturală pe care o numesc africanitate. Aș defini-o ca fiind ansamblul valorilor africane din cadrul civilizației" (*Jeune Afrique*, 9 iunie 1963).

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Ernesto „Che" GUEVARA (1928–1967), *Journal de Bolivie*, Maspero, 1968.
Aimé CÉSAIRE (1912), *Cahiers du retour au pays natal* (1947), *Présence africaine*, 1971.
Léopold Sédar SENGHOR (1906), *Liberté*, Le Seuil, 1964–1993.
Kwamé N'KRUMAH (1909–1972), *L'Afrique doit s'unir*, Payot, 1964.

Noua identitate : idiosincrazia socialistă

Socialismul este întotdeauna național, cel mai adesea nominal, destinat să întărească statul nou. În anumite regiuni arabe, ideologia socialistă națională are pretenția să concilieze permanența trecutului islamic cu imperativele tehnologice ale progresului. „Căutarea unei autenticități pierdute... drapel al mai multor cauze, înălțat atît de putere cît și de intelectualii opozanți", această ideologie „pretinde să depășească opoziția dintre eternitate și istorie. În realitate, ea se reduce la arabism plus industrializare" (Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Maspero, 1973).

Punctul comun al socialismelor din lumea a treia îl constituie tocmai funcția lor consensuală : socialismul va reconcilia statul național cu societatea și condamnă dinainte orice manifestare conflictuală. Astfel **Sékou Touré**, „socialist din Guineea", merge pînă la a nega lupta de clasă :

„Marxismului i s-a amputat acest element pentru a permite tuturor păturilor sociale africane să înceapă împreună lupta generală anticolonialistă" (citat de Yves Bènot, *Idéologies des indépendances africaines*).

Socialismul african inventează justificări specifice :

Africa „este în mod esențial comunocratică. Viața colectivă, solidaritatea socială conferă obiceiurilor sale un fond de umanism pe care multe popoare ar putea să-l invidieze" (Sékou Touré, *ibid.*, p. 61).

Continentul negru are un socialism gata pregătit, pe măsură :

„Negrul și-a rezolvat problema într-un sens umanist. Solul, cu tot ce are pe el... este un bun comun, repartizat între familii și uneori chiar și între membrii familiei care îl dețin în proprietate temporară și uzufructară." (Senghor, *Liberté*, 1).

În acest socialism africanizat, în această africanitate socializată, abolirea statului a devenit inutilă :

„Deoarece societatea socialistă se confundă cu statul, nu am putea dizolva statul în sine, pentru că ea este cea care administrează ; poporul inginer, poporul constructor, poporul savant este cel care guvernează, organizează și conduce societatea, și aceasta în funcție de evoluția ei. Statul rămîne permanent într-o astfel de societate ; doar natura sa se va schimba și va deveni socială. Dacă trebuie să vorbim de dispariție, atunci este vorba de cea a statului capitalist, imperialist sau neo–colonialist" (Sékou Touré, *ibid.*)

La limită, referirea la socialism, ajustată deja, devine inutilă, africanitatea, descompusă la nevoie, e suficientă :

„Voi sînteți o lume a opozițiilor dar noi, zairezii, noi sîntem o lume de juxtapuneri. Dați-mi un singur exemplu de sat zairez în care să existe doi șefi, din care unul în opoziție... Așa ceva nu există... Creînd mai multe partide, zairezii ar păcătui împotriva *Autenticității* (Mobutu Sese–Seko, șef de stat zairez, citat de Y. Bènot, *op. cit.*, p. 72).

În lumea a treia, socialismul nu se prezintă întotdeauna ca un alibi al umanismului. Subversiunea, de la tema luptei de clasă la cea a distrugerii statului, nu este întotdeauna eliminată în numele

națiunii. Fanon, Depestre, Cabral denunță această căutare iluzorie a identității pierdute și îndeamnă la formarea unei identități radical noi. Căutînd identitatea, regăsim supunerea. Căutați eliberarea și veți găsi identitatea.

„Ceea ce contează nu este dovedirea specificității sau nespecificității culturii poporului", ci lupta de eliberare, care este „un act de cultură" și, în mod necesar, o „probă a identității" (Amilcar Cabral, *L'arme de la théorie*, Maspero, 1975);

„Lupta pentru eliberare nu restituie culturii naționale valoarea și contururile sale străvechi." Ea vizează „o redistribuire fundamentală a raporturilor dintre oameni", cea care „aduce națiunea pe scena istoriei este eliberarea națională" (Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*).

Dar prăbușirea URSS-ului golește de conținut referirea la socialism. Ea apare reziduală, în Cuba de exemplu, în timp ce în America centrală gherilele renunță la luptă în Salvador și regimul sandinist din Nicaragua trebuie să cedeze locul unei democrații fragile.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE
Yves Bènot, *Idéologies des indépendances africaines*, Maspero, 1969.
Gérard Chaliand, *Mythes révolutionnaires du Tiers Monde*, Le Seuil, 1976.
Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, Le Seuil, 1983.

B/ LUPTA ARMATĂ

Iată o dublă justificare a violenței : element necesar în procesul de dezalienare și o ripostă dată imperialismului, agresiv prin natura sa. Ideologia eliberării naționale trecea astfel prin afirmarea necesității violenței, singura aptă să dea naștere națiunii, înainte ca aceasta să fie capabilă să creeze statul. Condamnat de istorie, pacifismul părea dezonorat și dezonorant. Națiunea–stat înarmează poporul, și poporul își înarmează chiar și copiii. Pușca dă iluzia

virilității, eroismul înseamnă patriotism și moartea e o probă supremă a acestuia. De la luptele de gherilă la războiul popular, de la războiul drept la războiul sfînt, lozincile se militarizează, violența este sacralizată, terorismul devine un ritual. Frantz Fanon a încercat să explice această *nevoie de principiul* violență, în timp ce Mao, în China, Guevarra, în America latină, au pus la punct două strategii ale violenței revoluționare.

Principiul violenței

„Decolonizarea este întotdeauna un fenomen violent" (Fanon). Nu e vorba doar de o constatare, ci și de exprimarea unei *necesități psihosociologice*. Violența are, după psihiatrul antilez, o funcție dublă, de eliberare față de opresor și de recunoaștere a sinelui, explicată în *Les damnés de la terre* :

„Apariția colonialismului a însemnat în mod sincretic moartea societății autohtone, letargie culturală, încremenirea indivizilor" ;

„Pentru cel colonizat, viața nu poate să se ivească decît din cadavrul descompus al colonistului" ;

„Aceasta este deci corespondența exactă a celor două raționamente".

Suprimarea colonialistului permite celui colonizat să ucidă atît opresorul, cît și pe cel opresat. „«Obiectul» colonizat devine om în însuși procesul prin care el se eliberează". Actul de violență e parte constituantă a luptei, semn al ireversibilității și exemplarității sale.

Violența este *și o necesitate politică*, pe care comuniștii o opun, în anii 1960, coexistenței pașnice promovată de sovietici. Vechea dezbatere, reformă sau revoluție, reapare astfel în „zonele de furtună". Comuniștii, adepți ai doctrinei lui Hrușciov, au pornit de la premize false atunci cînd au acordat prioritate contradicției dintre proletariat și burghezie în țările capitaliste, și tot de la premize false au pornit atunci cînd au considerat că regimul colonial s-a prăbușit deja :

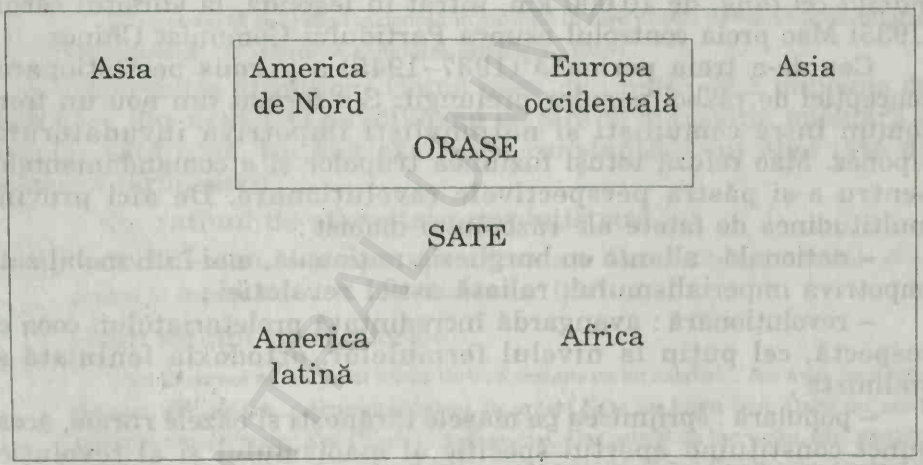
„Schimbările intervenite în lume... au confirmat că, pe de o parte, existența contradicțiilor dintre politica de aservire urmărită de imperialiștii americani și popoarele lumii, și, pe de altă parte, contradicțiile ce opun politica de expansiune mondială practicată de imperialiștii americani față de alte puteri imperialiste, constituie punctul de convergență a contradicțiilor existente în lume după cel de-al doilea război mondial" (*Pékin-information*, 18 martie, 1963).

Regiunile din Asia, Africa, din America latină „constituie veriga cea mai slabă a imperialismului, sursa principală a revoluției mondiale actuale care se intensifică" *(ibid.)*.

Deci nu proletariatul din țările occidentale trebuie să cheme la luptă popoarele oprimate, ci, invers, lupta popoarelor din zonele tulburi este cea care va determina cauza revoluționară a proletariatului mondial. Nerecunoscînd acest lucru, sovieticii servesc neocolonialismul și sînt adepții „social–reformismului", înainte de a deveni adepții „social–imperialismului", mai rău încă decît imperiul american.

Războiul popular

Concepția maoistă a luptei mondiale transpune pe plan internațional unul din punctele centrale ale teoriei despre cucerirea puterii elaborată în timpul războiului împotriva Japoniei, și anume încercuirea orașelor plecînd de la sate :



Această viziune nu a supraviețuit autorului său **Lin Biao**, eliminat în 1971. Cît despre **Mao Zedong**, înainte de a fi un teoretician al războiului popular, a fost un practician („Cine nu a făcut nici o anchetă nu are dreptul să vorbească"). Maoismul e rezultatul a treizeci de ani de luptă revoluționară în China, și fiecare etapă a acesteia își are propriile învățăminte.

Prima perioadă (1921–1927) l-a condus pe Mao la concluzia necesității mobilizării în primul rînd a țăranilor. El a publicat în 1926 *Analyse des classes de la société chinoise*, un raport care pune accentul

pe capacitățile revoluționare ale țărănimii și ale cărui concluzii sînt respinse de Partidul Comunist Chinez, condus de **Chen Duxiu**. Doi ani mai tîrziu, Congresul al V–lea al PCC respinge tezele apărate de Mao în *Rapport d'enquête sur le mouvement paysan de Hunan* favorabile revoltelor spontane ale țăranilor. Dar eșecul insurecției muncitorești din Șanhai (1927), revirimentul Guomindangului (Partidul Național al Poporului, aliat anterior cu PCC care se întoarce apoi împotriva lui) îi confirmă lui Mao convingerea că trebuie să se sprijine pe masele țărănești.

Cea de-a doua perioadă (1927–1937) dovedește necesitatea construirii unei armate revoluționare. Insurecția din 1927 s-a soldat cu masacre, trupele lui **Chiang K'ai Check** îi înving pe comuniști (1934) și Mao a criticat ofensiva generală declanșată atunci. Pentru a evita o încercuire de către trupele Guomindangului, el a organizat retragerea spre nord-est, urmat fiind de majoritatea combatanților : *marșul cel lung*, de 10 000 km, intrat în legendă, la sfîrșitul căruia (1935) Mao preia controlul asupra Partidului Comunist Chinez.

Cea de-a treia perioadă (1937–1945) a permis perfecționarea concepției de război popular prelungit. S-a format din nou un front comun între comuniști și naționaliști împotriva invadatorului japonez. Mao refuză totuși fuziunea trupelor și a comandamentelor pentru a-și păstra perspectivele revoluționare. De aici provine multitudinea de fațete ale războiului maoist :

– națională : alianța cu burghezia națională, mai întîi mobilizată împotriva imperialismului, raliată astfel revoluției ;

– revoluționară : avangardă încredințată proletariatului, ceea ce respectă, cel puțin la nivelul formulelor, ortodoxia leninistă și stalinistă ;

– populară : sprijinirea pe masele țărănești și bazele rurale, acest punct constituind aportul specific al maoismului și al revoluției chineze.

Perioada a patra (1945–1949) este cea în care a triumfat revoluția. După capitularea japonezilor, Mao refuză să formeze un guvern de uniune națională cu Guomindang și organizează lupta militară în vederea cuceririi puterii : reluarea luptelor, reculul armatei populare de eliberare, contraofensiva, proclamarea Republicii Populare Chineze, la 1 octombrie 1949 la Pekin.

Făcînd un bilanț, această lungă luptă revoluționară plină de eșecuri și victorii, l-a ajutat pe Mao să pună în valoare originalitatea strategiei războiului popular prelungit :

– *Prioritatea politicului*. Mao, care a reluat formula lui Clausewitz, reamintește că „războiul este continuarea politicii prin alte mijloace", însă o continuare indispensabilă pentru a asigura o preluare revoluționară a puterii prin lupta armată.

Dar necesitatea războiului nu va antrena subordonarea partidului :

„Puterea se află la țeava puștii".

Această lozincă celebră are o dublă semnificație în strategie :

• recurgerea în mod indispensabil la lupta armată :

„Experiența luptei de clasă din epoca imperialismului demonstrează că muncitorimea și masele truditoare nu pot să-i învingă pe proprietarii funciari și burghezia înarmată decît cu ajutorul puștilor".

• subordonarea armatei față de partid :

„Partidul comandă puștile" ;

„Nu trebuie să se ajungă niciodată în situația în care puștile să comande partidului" (Mao Zedong, *De la guerre populaire prolongée*, 1938).

– *Importanța țăranilor* : China avea mai puțin de 3 milioane de muncitori, dar avea 500 de milioane de țărani, și tradiția milenară a luptelor țărănești. De aici exaltarea constantă a lui Mao față de mișcarea țărănească,

– din rațiuni de eficacitate revoluționară :

„Ei vor zdrobi toate lanțurile și se vor avînta pe drumul eliberării... Trebuie să ne punem în fruntea țărănimii și să o conducem" (1927) ;

– din rațiuni cvasi–morale :

„Ani în șir noi nu am avut nimic care să semene cu un salariu... Am avut doar rația noastră alimentară... Acum am intrat în orașe. Este un lucru bun. Dacă nu am fi intrat în orașe Chiang K'ai Check le-ar fi ocupat. Dar este și un lucru rău, căci partidul nostru a început să se degradeze" (Mao, intervenția în plenul Comitetului Central al PCC, aprilie 1969).

– *Război prelungit, condus după un simț al timpului*. Sinologul Stuart Schram insistă asupra „acelui simț al posibilului în fiecare moment dat" (*Mao parle au peuple*, PUF, 1977, p. 34). Războiul este unul „de lungă durată" și parcurge mai multe faze :

1. Ridicarea la luptă a maselor, „aprinderea cîmpiilor", printr-o tehnică de mobilitate :

„Cînd dușmanul înaintează, noi ne retragem ; cînd dușmanul se oprește, noi îl hărțuim ; cînd este epuizat, noi îl lovim ; cînd se retrage, noi îl urmărim".

Încă din acest stadiu este bine să avem simțul contradicției și să ducem concomitent o luptă de gherilă și de distrugere :

– trebuie să dispersăm forțele pentru a ridica la luptă masele : „Războiul revoluționar este războiul maselor populare ; el nu poate fi dus decît mobilizînd masele și sprijinindu-ne pe ele" (Mao, 1934).

– trebuie concentrate forțele pentru a-l înfrunta pe dușman : „luptele de descurajare au repercusiuni profunde asupra adversarului, oricare ar fi acesta... De aceea este mai bine să distrugem o divizie a acestuia, decît să producem derută în zece din diviziile sale".

2. Construirea unei armate populare, plasată sub comanda Partidului Comunist, care să organizeze societatea în zonele eliberate :

„Armata roșie nu se limitează doar la activitățile militare... ea își asumă... chiar înființarea organizațiilor de partid" ; „Armata combatantă trebuie să fie folosită într-un dublu scop : lupta și protecția".

Paralel cu accentul pus pe ideea distrugerii, Mao insistă asupra apărării și a economisirii mijloacelor : mai întîi atacarea forțelor dispersate, concentrarea în fiecare luptă a unei forțe mai mari decît cea a dușmanului, evitarea luptei atunci cînd victoria nu este asigurată.

3. Cucerirea orașelor începînd mai întîi cu satele din împrejurimi, a orașelor mari începînd cu orașele mici. Defensivă, consolidare, contraofensivă ; ridicarea la luptă a maselor, acumularea de forțe, război de lungă durată, încercuirea orașelor... după cum se vede, concepția maoistă nu prea are nimic în comun cu insurecția bolșevică.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Mao Zedong (1893–1976), *Écrits militaires*, Pekin, éd. en langues étrangères, 1964.

Teoria focarului

Ca și maoismul, ghevarismul respinge atît coexistența pașnică cît și calea pacifistă. Ca și Mao și Lin Biao, Fidel **Castro**, și Che **Guevara** operează o „teoretizare" a practicii revoluționare cubaneze, cu deosebirea că distanțarea de ortodoxismul sovietic nu este mascată, ci dimpotrivă, ea este exagerată. Între 1921 și 1949, comuniștii chinezi s-au ferit să se ciocnească frontal cu marele frate rus. Între 1953 și 1958, insurgenții cubanezi care nu erau nici măcar comuniști nu își făceau griji din această cauză. Reamintirea marilor etape ale cuceririi puterii de către revoluționarii cubanezi este indispensabilă pentru înțelegerea teoriei *focarului*, adică a strategiei războiului de gherilă.

Cuba a fost una din ultimele colonii spaniole din America latină care și-a cîștigat independența, după două războaie de eliberare (1868 și 1895), debarcarea marinei americane împiedicînd ca ultimul să se soldeze cu capitularea spaniolilor în mîinile rebelilor. Americanii au păstrat astfel un control strict asupra insulei, care s-a accentuat de la lovitura de stat a lui Fulgentio Batista, la 10 martie 1952. Epopeea castristă este inițiată împotriva acestei dictaturi.

• Prima etapă : *Moncada*, la 26 iulie 1953. Are loc o lovitură de forță de stînga, ratată din punct de vedere militar : atacarea cazărmii de la Moncada la extremitatea estică a insulei (provincia Oriente de unde au pornit o parte din războaiele de independență). Din cei 170 de insurgenți, aproape toți sub 30 de ani, 91 au murit, Castro a ajuns la închisoare, apoi a fost exilat, pe scurt, un eșec.

• Etapa a doua : *Gramma*, 29 noiembrie 1956. O altă tentativă insurecțională totalmente eșuată : debarcarea a 83 de revoluționari veniți din Mexic la bordul vasului *Gramma*. Cea mai mare parte din ei au murit sau au fost arestați, o mică parte din ei scapă de armata lui Batista. Ianuarie 1957 ; 12 oameni se ascund în munții din Oriente. Ianuarie 1959 : ei traversează insula de la est la vest și ocupă Havana cu ajutorul cîtorva mii de rebeli.

• Etapa a treia : *Sierra Maestra,* munții din Oriente unde s-a format armata rebelă. Romantism și eficacitate în cinci etape :

1) – *Formarea nucleului de luptători de gherilă (decembrie 1956 – mai 1957).* Grupul supraviețuiește și se consolidează.

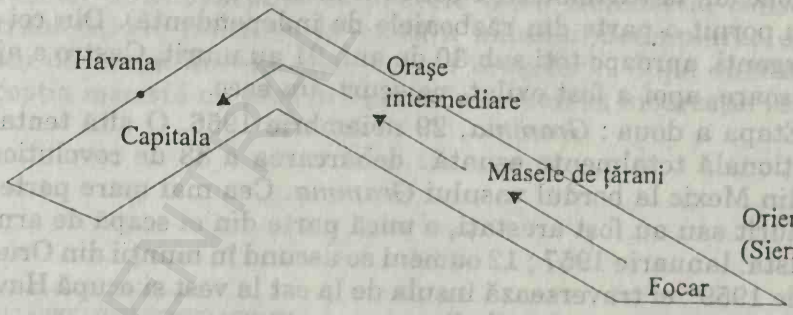
2) – *Cucerirea muntelui Sierra (iunie – noiembrie 1957).* Armata rebelă are circa o sută de oameni. Castro încredințează o a doua coloană lui Che Guevara.

3) – *Propagarea luptei armate (noiembrie 1957 – martie 1958).* În zona de cîmpie, politicile sînt divizate. În munți, armata rebelă este unită și încrezătoare. Rebelii trec de la războiul de gherilă la războiul organizat pe coloane militare.

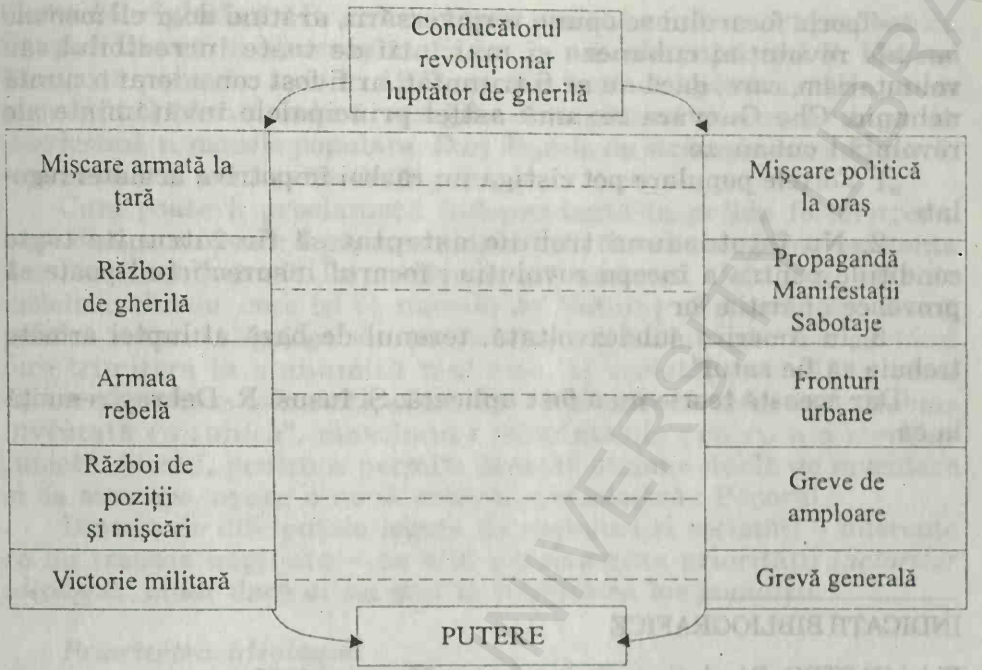
4) – *Eșecul grevei generale și înfrîngerea (aprilie – iunie 1958).* La 9 aprilie „lovitura decisivă" eșuează, lucrul nu încetează. Eșecul are drept urmare o mai mare subordonare a mișcării urbane față de mișcarea din Sierra. Batista decide să lanseze o contraofensivă.

5) – *Cucerirea țării (iulie 1958 – ianuarie 1959).* Armata rebelă alungă armata regulată din Sierra, instaurează propria putere în Oriente, își consolidează alianțele politice (comuniștii se vor ralia doar în octombrie) și ridică la luptă întreaga insulă. Înaintarea militară este condusă de colonei, tactica folosită e cea a străpungerii (de la est la vest) și cea a spiralei (încercuirea micilor orașe prin sate, a capitalelor de provincie prin orașele mici și a Havanei prin provinciile sale). La 5 ianuarie 1959, o grevă generală deschide capitala în fața armatei rebele. Castriștii sînt la putere.

Pornind de la această experiență, de la această istorie și geografie politică, a fost fabricat un model cubanez în ideea aplicării sale la restul Americii latine. Abordarea geografică dă naștere unei teoretizări



politice parțiale, care acoperă doar un aspect al realității: lupta în munți, războiul de gherilă, armata rebelă, mascînd celălalt aspect, adică lupta din orașe, grevele, mișcările politice propriu-zise. Astfel e negat faptul că succesul ar fi rezultatul articulării celor două. Pentru a rezuma lucrurile în mod schematic, din tabelul de mai jos, „modelul cubanez" își arată *doar latura stîngă* în timp ce revoluția cubaneză constă din ansamblul acțiunilor.



Teoria *focarului*, sistematizată de Régis **Debray**, în acord cu Castro, și aplicată în 1967 de Che Guevara în Bolivia, nu simplifică lucrurile doar de dragul de a scoate în evidență rolul luptătorilor din Sierra, ci împlinește funcții politice precise, centrate toate în jurul unui obiectiv : „crearea a două, trei, mai multe Vietnamuri" și declanșarea revoluției în America de Sud. Scopurile sînt următoarele :

– Teoria focarului îndepărtează lovitura de stat, refuză orice arbitraj din partea armatei, insistă asupra necesității distrugerii aparatului militar de stat ;

– Teoria focarului se opune electoralismului, punînd accentul pe acțiunea revoluționară ;

– Teoria focarului se opune mitului grevei generale, care suprimă momentul militar și îndepărtează masele țărănești ;

– Teoria focarului se opune partidelor comuniste birocratice, înțepenite în orașe, „aceste clocitoare călduțe ce infantilizează și îmburghezesc" (Régis Debray, *Révolution dans la révolution*). El se dispensează de partid, îl înlocuiește cu armata rebelă, mai precis cu comandantul acesteia, a cărui persoană este suficientă pentru a uni elementul politic cu cel militar ;

– Teoria focarului se opune tergiversării, arătînd doar elementele *noi* ale revoluției cubaneze și mai întîi de toate incredibilul său voluntarism, care, dacă nu ar fi triumfat, ar fi fost considerat o curată nebunie. Che Guevara rezumă astfel principalele învățăminte ale revoluției cubaneze :

„1. Forțele populare pot cîștiga un război împotriva armatei regulate ;

2. Nu întotdeauna trebuie așteptat să fie întrunite toate condițiile pentru a începe revoluția ; focarul insurecțional poate să provoace apariția lor ;

3. În America subdezvoltată, terenul de bază al luptei armate trebuie să fie satul".

Dar această teorie nu a fost aplicată. Și însuși R. Debray renunță la ea.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Fidel CASTRO, *Révolution cubaine*, textes, Maspero, 1968.
Ernesto GUEVARA, dit le Che, *La guerre de guérilla* (1960), Maspero, 1968.
Régis Debray, *Révolution dans la révolution*, Maspero, 1967 ; *La guérilla du Che*, Le Seuil, 1974 ; *La critique des armes*, I et II, Le Seuil, 1974.
Alain Touraine, *La parole et le sang*, Odile Jacob, 1988.
Michael Löwy, *La pensée de Che Guevara, un humanisme révolutionnaire*, rééd. Syllepse, 1997.

C/ POPORUL

În lupta armată poporul este prezent. El este marele prezent–absent. În numele lui e operată distanțarea față de leninismul ortodox, începînd cu deplasarea orașului spre sat. Dar tot în numele lui apar criticile la adresa teoriei focarului (gherila *urbană* predicată de

Carlos **Marighela** în Brazilia, „lupta armată combinată" propusă de Douglas **Bravo** în Venezuela). Și tot în numele poporului R. Debray își recuză propriile teze în 1974, teoria focarului păcătuind de acum prin faptul că nu indică verigile de legătură dintre avangarda clandestină și masele populare. Dar, dincolo de strategia revoluționară, națiunea–stat are nevoie de popor.

Cum poate fi proclamată independența în pofida forțelor ce o împiedică, cum poate fi ea consolidată față de cei ce îi admit existența doar în mod formal? Împotriva lor, împotriva Celuilalt, trebuie mobilizat Sinele, care își ia numele de Națiune și revendică o formă politică : Statul. Apoi acesta se dovedește a fi Națiune. Dar cuvîntul face trimitere la o anumită realitate, la societatea civilă, a cărei existență trebuie inventată și totodată mascată de către stat ; trebuie inventată ca „unică", mascîndu-i frămîntările pentru a o menține „unică". Atunci, pentru a permite această acțiune dublă de inventare și de mascare, apare o nouă categorie ideologică : Poporul.

Dincolo de diferențele legate de regimuri și societăți – diferențe ce nu trebuie neglijate – se află proclamarea priorității *factorilor ideologici*, chiar dacă ei nu sînt în totalitatea lor *populiști*.

Prioritatea ideologiei

În *Africa neagră*, prioritatea ideologiei este destinată să atenueze deficiențele națiunii. Cuvîntul ideologie are aici un sens pozitiv, dezbaterea intervine doar atunci cînd se pune problema „alegerii" ideologiei potrivite. În acest sens, semnificativă e evoluția din Senegal. La începuturi, ideologia negritudinii se opune ideologiilor occidentale, ca o cale spre Unic în înfruntarea cu Ceilalți :

> Trebuie să alegem între ideologia negritudinii și ideologiile care, în Europa, în Asia și în America servesc imperialismului în lupta pentru dominația asupra lumii, fie el „capitalismul liberal", „socialismul democratic" sau „marxism–leninismul în varianta sa rusă sau chineză".

Într-o a doua etapă (1976), același **Senghor** restaurează multipartitismul, dar într-o formă limitată la patru mari curente ideologice :

– conservatorismul (mișcarea democratică senegaleză, Boubacar Guèye) ;

– liberalismul (Partidul Democratic Senegalez, Abdoulaye Wade) ;

– socialismul democratic (Partidul Socialist, L. S. Senghor) ;

– marxismul (Partidul African al independenței, Majhemouth Diop).

Și în ultima etapă (1981), multipartitismul liber și desprins de ideologii este instituit de Abdou Diouf, succesorul lui Senghor, unitatea țării părînd să fie asigurată. El anticipează valul de democratizare a anilor 1990.

Acest tip de evoluție nu face însă școală, prioritatea ideologiei și referirea constantă la popor se potrivește mai bine cu partidul unic. Ideologia se situează deasupra tuturor și partidul este cel ce o pune în practică. Ideile trebuie să constituie motorul :

„În afară de faptul că ea se străduiește să promoveze atitudini și scopuri comune întregii societăți, ideologia dominantă e cea care decide forma instituțiilor" (N'Krumah, 1909–1972, Ghana).

Partidul unic permite ecuația Stat = Popor. Referirea la popor este aproape invers proporțională cu realitatea. Se știe că în democrațiile occidentale naționalizarea puterii a fost cel mai ades însoțită de însușirea ei (fie și parțială) de către guvernanți, de către „popor". În societățile dominate nu poate fi la fel :

– Mai întîi pentru că poporul nu s-a constituit încă : noua realitate statală se datorează unor frontiere artificiale moștenite de la colonialism :

1878, printr-un act întocmit la Berlin, Africa din sudul Saharei este împărțită între puterile colonizatoare în funcție de raportul de forțe existent între ele ;

1963, carta de la Addis–Abeba, în adunarea constitutivă a Organizației Unității Africane se impune principiul intangibilității frontierei coloniale. Statele acoperă realități plurietnice pe care sublimarea partidului–popor o neagă sau o depășește :

„Uniunea națională a fost făcută pentru ca lupta politică să rămînă trează ; de aceea, pentru șeful de stat, Partidul Democratic Gabonez rămîne instrumentul politic al unității naționale (A. B. Bongo, 1970).

– Apoi pentru că tradițiile politice africane sînt invocate pentru originalitatea lor : solidaritatea sătească, segmentarismul, tradițiile sînt considerate specificități africane ce justifică autoritarismul și recurgerea la retorica poporului.

În țările *islamice*, nu poporul e cel ce servește drept referință ideologică pentru a cimenta unitatea, ci *Umma*, termen tradus în mod obișnuit prin „comunitate" și uneori „popor credincios", și chiar „națiune". Important este să sesizăm specificitatea noțiunii și conținutul său consensual și să menționăm ceea ce el este sau nu este.

Bazîndu-se pe o apartenență religioasă,

Umma reunește toți musulmanii – exclude toți nemusulmanii.

Implică ascultarea față de Dumnezeu – nu conferă nici un drept politic.

Acceptă puterea lui Dumnezeu – nu atribuie nici o putere omenească.

Unește familia musulmană – nu dă importanță diviziunilor politice.

Pornind de la acest fond comun, utilizările politice ale islamului variază (v. sfîrșitul acestui capitol) în funcție de orientarea regimurilor.

– Unitatea ar putea să fie asigurată de un monarh și să funcționeze în paralel cu multipartitismul. E cazul Marocului, unde califul a dat naștere sultanului, sultanul s-a intitulat rege, pe scurt statul era condus de *zaim*, șef religios, militar și politic, „conducătorul credincioșilor", **Hassan al II-lea.**

– Dacă nu există rege, șeful comunității unice poate să se sprijine pe un partid unic, cum ar fi Partidul Socialist din Tunisia : „sistemul nostru se bazează pe un partid unic. Statul este emanația partidului unic" (**Bourghiba**, 1970).

– Orice partid, chiar unic, poate fi suprimat pentru a proclama guvernarea poporului, așa cum a făcut **Geddafi** „conducătorul revoluției libiene" :

> „Soluția este ca poporul să fie aparatul de guvernare", dar „Legea societății este constituită din cutumă (tradiție) sau religie".

Dincolo de diferențe, de altfel foarte importante, ideologia cheamă întotdeauna la unitatea poporului și tolerează sau justifică un conducător.

Prioritatea ideologiei și referirea la popor sînt elemente ce se regăsesc și în gîndirea politică a lui **Guevara**. Mai întîi, așa cum am văzut, pentru că revoluția cubaneză a reabilitat condițiile subiective ale procesului revoluționar și teoria focarului a încercat să extindă această reabilitare la continentul latino-american. Apoi pentru că discursul cubanez, și în general cel al revoluționarilor din America latină, se distinge prin folosirea cvasi-incantatorie a vocabulei *pueblo* ; atunci cînd revoluția s-a instituționalizat, cuvîntul *soviet* (consiliu) a fost tradus prin *poder popular*. Și, în sfîrșit, pentru că originalitatea guevarismului rezidă în dorința de a crea un om nou. Acest ultim punct se regăsește în diferitele idei ale lui „Che" :

– Umanizarea marxismului : marxismul înseamnă și umanism. „Importanța monumentului inteligenței umane care este Capitalul" pune deseori în umbră acest aspect.

– Eliberarea față de orice alienare, și nu numai de cea economică. Intelectualitatea și cadrele de partid trebuie puse în gardă „împotriva oricăror forme de sectarism sau dogmatism".

– Libertatea totală de exprimare a intelectualilor, care presupune, de exemplu, respingerea „realismului socialist" ; acesta uită că „arta secolului al XIX–lea e și o artă de clasă, mai capitalistă poate decît arta secolului al XX–lea, din care transpare angoasa omului alienat".

– Eliminarea progresivă a banilor, afirmată în celebra controversă legată de stimulentele materiale cărora Guevarra le opune stimulentele ideologice : entuziasmul revoluționar, participarea la edificarea socialismului, exemplaritatea avangardei, toate astea pentru a promova viziunea omului socialist.

– Accelerarea și radicalizarea istoriei : „Avangarda revoluției cubaneze" poate și trebuie „să sară peste etape și să forțeze derularea evenimentelor". „Conștiința omului de avangardă" trebuie să compenseze rămînerea în urmă a condițiilor obiective.

Acest voluntarism revoluționar, compensarea lipsurilor istoriei, forțarea desfășurării evenimentelor, marchează și maoismul.

Mao Zedong, cu *teoria contradicțiilor*, atenuează marxism–leninismul prin sublinierea priorității ideilor. În dorința de a reaminti caracterul universal și general al contradicțiilor, Mao pune în valoare două aspecte esențiale :

– Contradicțiile ating suprastructura, uneori pînă la a face ca ideologicul sau politicul să devină esențial dacă nu hotărîtor :

„Bineînțeles, forțele de producție, practica, baza economică joacă în general rolul principal, determinant, iar cel ce neagă acest lucru nu este materialist. Totuși, în anumite condiții... teoria, suprastructura se manifestă la rîndul lor în rolul principal și determinant" (*De la contradiction*, 1937).

– Contradicțiile subzistă în sînul societății socialiste. Mao precizează acest lucru, douăzeci de ani mai tîrziu, în perioada „celor o sută de flori" (*De la juste solution des contradictions au sein du peuple*, 1957). Pot exista contradicții chiar „între practicile birocratice ale anumitor funcționari de stat și mase". De aici apelul la permisiunea de a critica, la libertatea de expresie, la libertatea inițiativei individuale. S-ar putea deduce de aici că ar exista o legitimitate a confruntărilor politice care, spre deosebire de „Statul sovietic al întregului popor", nu presupune neapărat faptul că orice opozant este nebun și necesită

un tratament psihiatric. Dar ne-am înșela dacă am crede că maoismul a avut un caracter non-represiv. Linia „dură", zisă a „marelui salt înainte", care a urmat „deschiderii" celor o sută de flori, insistă și asupra ideologiei. China e „o pagină albă oferită inspirației lui Mao pentru ca el să scrie aici poemul inedit al revoluției sale" (Simon Leys, 1971). „Revoluția culturală" declanșată în 1966, împinge lupta ideologică la paroxism pe fondul unui război civil dramatic și în același timp îi permite lui Mao să preia controlul asupra puterii. În China, două fraze simbolizează dezacordul asupra dimensiunii regimului impus de ideologia roșie, cea de-a doua provocînd îndepărtarea și apoi reabilitarea lui Deng Xiao-Ping (1977, eliminarea „bandei celor patru") :

„Ce importanță are dacă trenul sosește la timp, din moment ce el este socialist" ;
„Ce importanță are dacă pisica este albă sau neagră, din moment ce prinde șoareci".

Populisme

Toate regimurile revoluționare, sau cele ce se declară ca atare, se prevalează de popor și de socialism, ceea ce nu înseamnă că între ele nu există diferențe considerabile. Nu este sigur că referirea la marxism–leninism ar putea să traseze o linie de demarcație fundamentală între ele. E semnificativ faptul că cea mai mare parte a statelor dominate, atunci cînd vor să dea un conținut real independenței lor, au nevoie de categoria *popor*.

Exemplul Cubei atestă limitele importanței unei simple referiri ideologice la marxism. Este evidentă opoziția dintre primii ani ai revoluției cubaneze (1959–1961) și perioadele următoare :

„Nici eu, nici mișcarea nu sîntem comuniști" (Fidel Castro, 13 ianuarie 1959) ;
„Voi fi marxist–leninist pînă în ultima zi a vieții mele" (2 decembrie, 1961).

Dincolo de efectul de contrast pe care l-am provocat cu exemplele de mai sus, diferențele dintre „mono–demo–crația" revoluționară a primului deceniu și dictatura proletariatului, deci a partidului de tip sovietic, instituționalizat în anii '70, sînt mult mai mari. Dar chiar și după normalizare, poporul rămîne un referent necesar, și aceasta pentru că în țările neindustrializate matricea proletară a marxismului trebuie să fie adaptată. S-a văzut astfel că toate devierile maoismului în raport cu ortodoxia vizează reintroducerea țăranilor în procesul revoluționar.

Acesta e primul avantaj al noțiunii de popor. Ea permite asocierea dintre clase sociale, care sînt în mod normal antagoniste, pentru a crea o nouă unitate națională. În afară de aceasta, cea de-a doua funcție, foarte importantă și ea, legitimează relația directă dintre conducători și mase.

Sînt cele două aspecte exprimate prin ceea ce se numește, în lipsă de ceva mai potrivit, populismul „de dreapta". El promovează integrarea clasei muncitoare într-un sistem dominat de burghezie, sistem care anterior excludea acest lucru. Este, de exemplu, cazul justițialismului lui Juan **Perón** în Argentina, mai mult în perioada anilor 1946–1955 decît în cea dintre anii 1973 – 1975. Discursul justițialist, pronunțat într-o manieră extremă de soția sa, Evita, exprima „dragostea față de popor" :

> „Din adîncul sufletului meu izvorăște un sentiment fundamental care îmi domină în întregime spiritul și viața : acest sentiment este indignarea față de nedreptate... Sectarismul de care dau dovadă, este o reparație și, totodată, o compensație. Timp de un secol, privilegiații au fost cei care au exploatat clasa muncitoare. Justiția cere ca timp de un secol de acum încolo privilegiații să devină muncitori".

Mutatis mutandis, „socialismul arab" al lui Gamal Abdel **Nasser** dă dovadă de un populism analog, mai radical dar temperat de referirea la islam și de menținerea, cel puțin parțial, a proprietății asupra mijloacelor de producție :

> „Eu nu sînt împotriva proprietății private, ci împotriva proprietății care exploatează masele... În societatea noastră socialistă, este loc pentru toți muncitorii dar nu și pentru milionari și feudali" (Nasser, discurs ținut la 3 octombrie 1961) ;
>
> „*Unitatea națională* constituită din alianța forțelor populare reprezentate de poporul muncitor, adică țăranii, muncitorii, soldații, persoanele instruite și capitalismul național, *pune bazele* unității socialiste arabe, care este *autoritatea ce reprezintă poporul*" (articolul 3 din Proclamația constituțională din 23 martie 1964).

La polul celălalt, populismul „de stînga" își extinde dominația asupra țărănimii și a burgheziei naționale și vîrful de lance al acestei acțiuni nu poate fi decît, evident, clasa muncitoare. Ea însă nu poate să ajungă la putere prin forțe proprii. De aici, atenția lui Mao, menționată deja, față de țărani („Ochiul țăranului vede clar"). Tot de aici teoria sa asupra „dictaturii democratice" care încorporează o parte a burgheziei în masa poporului. Retorica prieten/dușman, simplistă, dar eficace din punct de vedere politic, poate funcționa din plin, atît pe plan intern cît și pe plan internațional :

Poporul	se opune	dușmanilor poporului
clasa muncitoare		„cîinilor de curse ai imperialismului (clasa proprietarilor funciari și
țărănimea	se opun	
mica burghezie urbană		
burghezia națională...		burghezia birocratică)".

În limba chineză, cuvîntul popor (yeŋ min) este format din două rădăcini, prima însemnînd „om" și cea de-a doua însemnînd „masele". Etimologia corespunde ambivalenței vocabulei „popor" în ideologia națiunilor–stat revoluționare, la care se adaugă problema desemnării, dacă nu a întregii societăți, cel puțin a unei părți care să cuprindă mai mult decît clasele exploatate. Stuart Schram vede astfel în concepția maoistă despre „dictatura democratică" dorința „de a vorbi în numele majorității covîrșitoare a populației – un fel de metamorfoză a teoriei voinței generale". Conducătorul revoluționar își găsește legitimitatea nu atît în faptul că el reprezintă poporul, cît în faptul că servește poporul :

> „Trebuie să servim poporul din toată inima, fără a ne izola de mase nici o clipă ; în tot ce facem trebuie să pornim de la interesele poporului și nu de la cele ale individului sau ale unui grup mic... iată ce ne inspiră în acțiunile noastre" (Citate din președintele Mao Zedong, *Le petit Livre Rouge*, Pekin, Éditions en langues étrangères, 1966, cap. XVII : „Servir le peuple").

Într-o manieră diferită, poporul joacă un rol identic în Cuba. El este cel care a făcut revoluția :

> „Într-o bună zi, poporul s-a ridicat împotriva tiraniei, într-o bună zi poporul s-a unit și într-o bună zi poporul a învins ; este vorba în primul rînd de poporul–muncitor, poporul–țăran, poporul–studențesc. Și aceste forțe diferite s-au unit ca niște rîuri venite din izvoare diferite și s-au întîlnit în același fluviu, marele fluviu al revoluției" (Fidel Castro, discurs ținut la 22 august 1975).

Identificarea procesului revoluționar cu poporul cîștigă o importanță deosebită, deoarece ea justifică refuzul de a instaura un regim democratic bazat pe alegeri. Astfel, în Nicaragua, sandinismul victorios (răsturnarea regimului dictatorului Somoza la 19 iulie 1979) reușește, în 1980, să evite alegerile prevăzute deja anterior. Principalii lideri ai revoluției, (Daniel și Umberto **Ortega**) argumentează inutilitatea mecanismelor „democrației burgheze" din moment ce „poporul" a ales deja frontul Sandinist de Eliberare Națională prin revolta împotriva regimului Somoza.

În sfîrșit, acest du-te-vino permanent dintre avangardă și popor transcende opoziția dintre democrație și dictatură. El permite ceea ce scriitorul argentinian Borges numește un oximoron – o formulă exploziv de contradictorie : dictatură democratică, dictatura proletariatului, puterea populară etc. Puterea partidului se bazează pe ceea ce Mao denumește drept „linia de masă" :

„Poporul, doar poporul este forța motrică, creatorul istoriei universale" (Mao, 1945, *în* Citations..., *op. cit.*, cap. XI : „La ligne de masse") ;

„A culege ideile maselor, a le concentra și a le reda maselor, pentru ca ele să le poată aplica în mod ferm și a reuși astfel elaborarea unor idei juste în vederea conducerii : aceasta e metoda fundamentală a procesului de conducere" (Mao, 1943, *ibid.*).

Recunoașterea atotputerniciei poporului poate să meargă în paralel cu puterea absolută a unui grup conducător sau cu puterea monocratică a unui șef :

„În Cuba socialismul, încă de la începutul rebeliunii, nu putea fi altceva decît fructul unui dialog neinstituționalizat, de la om la om, între avangardă și popor... Toate aceastea nu coincid cu schema lui Marx, o știu foarte bine. Făcînd revoluția noastră, am violat legile istoriei. Trebuia să nu o facem?" (Fidel Castro, martie 1968, citat de K. S. Karol, *Les guérilleros au pouvoir*, Paris, Laffont, 1970).

Dar sfîrșitul Uniunii Sovietice, presiunea țărilor occidentale (mai ales cea a Franței) în Africa obligă la renunțarea la retorica poporului și la adoptarea pluripartitismului. Castro, prizonier al propriului mit, menține un regim din ce în ce mai izolat.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

A. Rouquié, *Amérique latine*, Le Seuil, 1987.
J. Castañeda, *L'utopie désarmée*, Grasset, 1996.

D/ ELEMENTUL RELIGIOS

Factorul religios intervine în lupta statelor–națiune
– pentru a cîștiga statutul de stat și a pune capăt colonizării ;
– pentru a întări coeziunea națiunii–stat (re)constituită. Factorul religios îndeplinește mai multe funcții și operează în mai multe feluri :
– *comunitar* prin definiție, el se impune conștiințelor individuale și reunește credincioșii în jurul unei credințe comune (dar nu neapărat în cadrul unei instituții bine structurate) ;

– conturează o *geografie* și o *istorie sacră* : el înrădăcinează limba și mentalitățile într-un sol originar, creînd un moment inițial de la care pornește totul și la care se întoarce totul ;
– el *se înregistrează material*, marchează calendarul, deci memoria colectivă, teritoriul, existența socială. Ritualul său ritmează viața, amintirile se leagă de ceremoniile sale ;
– la un nivel mai profund, el *ghidează familiile*, relațiile de rudenie, educația copiilor și etica ce decurge de aici ;
– religiile și în special cele revelate – iudaismul, creștinismul, islamismul – acționează și într-o manieră *politică* în măsura în care ele îi învață pe credincioși sum să se comporte față de putere.

Creștinismul e asociat în principal cu spațiul statelor–națiuni constituite odinioară, chiar cu cele ce au edificat și au perfecționat forma stat și care au întreprins colonizarea lumii. Și dacă religia creștină a servit ca mijloc de penetrare a ideologiei albilor, nu există exemplu invers, de națiune–stat ai cărei conducători să se fi servit de creștinism după dobîndirea independenței pentru a rupe legăturile cu vechile metropole. Aceasta nu înseamnă că creștinii și bisericile lor nu vor putea niciodată să devină o contrapondere (Brazilia militarizată și Polonia sovietizată dovedesc contrariul), ci doar că pur și simplu ei nu vor putea, din perspectiva occidentală, să servească la formarea de națiuni–state.

Budismul și *brahmanismul* au jucat, dimpotrivă, un rol clar în istoria Chinei și a peninsulei Indochinei, dar, dacă exceptăm India și Birmania, ele nu par să fi intervenit direct în luptele de eliberare din secolul al XX-lea. Am putea chiar să ne întrebăm dacă nu cumva budismul a propovăduit supunerea și detașarea față de luptele politice, uneori excesiv de războinice :

> „Au trecut două mii cinci sute de ani de cînd predicile unui prinț nu prea important din Nepal au marcat nenumărate generații de orientali ; el nu a pornit nici un război și i-a învățat pe oameni să fie senini și toleranți. Să citâm cîteva texte din cărțile canonice :
>
> «Ura nu poate opri ura ; doar dragostea poate opri ura ; aceasta este o lege veche» ;
>
> «Dacă într-o luptă un om învinge o mie de adversari și dacă un altul se învinge pe sine, cel mai mare învingător este cel de-al doilea» ;
>
> «Nici un foc nu poate egala pasiunea ; nici un rău nu poate egala ura : nici o suferință nu se poate compara cu cea pe care ne-o dă această viață pămîntească ; nu este fericire mai mare ca pacea»" (Jorge Luis Borges, *Qu'est-ce que le bouddhisme?* (1976), Gallimard, coll. *„Idées"*, 1979).

Nu ne rămîne decît să studiem iudaismul și islamismul, direct implicate în conflictele politice ale secolului al XX–lea, cel puțin în ceea ce privește constituirea națiunilor–state.

De la iudaism la sionism

Iudaismul și naționalismul întreține raporturi atît de deosebite, încît terminologia obișnuită nici nu poate fi folosită. Statul Israel complică problema și în același timp o exacerbează, din moment ce problema sionistă vine să dubleze problema iudaică. La origine, o aberație, și anume supraviețuirea comunității evreiești pe care istoria „obiectivă" se învrșunează să o facă să dispară. Înainte să evocăm controversele asupra raportului dintre iudaism și statul Israel, trebuie să ne punem întrebări asupra relației ciudate dintre religia iudaică și o anumită absență a statului. Trebuie să insistăm asupra faptului că prima versiune a monoteismului posedă două elemente foarte specifice: formalismul și mesianismul.

Formalismul iudaic este original prin faptul că ajunge mai degrabă la o *morală a legii*, decît la o morală a credinței, pentru a relua deosebirea făcută de Blandine Barret–Kriegel. Religia iudaică presupune că

- cetatea lui Dumnezeu are o vocație terestră, fără a aștepta judecata de apoi;
- etica comunitară trebuie păstrată mai mult decît salvarea individuală promisă;
- identitatea evreiască rezidă în respectul față de lege, de valorile acceptate de toți și pentru toți și nu simpla afirmare a credinței în Dumnezeu și în biserica sa.

„Legea, legea o vei urma" (*Deutéronome*, IV, 8).

Morala legii, lege și morală, drept și religie merg în paralel și comunitatea iudaică respectă precepte precise în materie de legislație familială, socio–economică, politică și culturală pînă la reguli alimentare sau profilactice detaliate.

Mesianismul iudaic este și el specific. Dumnezeul evreilor este „cel care este". Isus Hristos nu este Mesia acestuia. Mesia va veni, dar în realitate el nu vine și nu va putea să aibă o întrupare terestră. El înseamnă Așteptarea împotriva oricărei așteptări, refuzul consolării cu viața de apoi, ancorarea speranței în viață. „Poporul ales" nu trebuie deci interpretat ca o pretenție la o superioritate intrinsecă asupra altor oameni. Poporul e ales doar în vederea eliberării tuturor oamenilor, particularismul său este universalism, izbăvirea Israelului înseamnă

salvarea omenirii, reîntoarcerea pe pămîntul făgăduinței echivalează cu o promisiune pentru un pămînt al tuturor, al victoriei binelui, victoria lui Iahvé, a domniei dreptății.

Totul s-ar fi putut opri aici, dacă nu era istoria, care a început cu reușita perfectă și cu totalul eșec al *asimilării*. Din secolul al XVII–lea pînă în secolul al XIX–lea, evreii din Occident aderă la filosofia epocii luminilor și susțin procesul de emancipare. Au existat numeroși evrei care doreau să devină cetățeni (deci să se asimileze), în timp ce logica statului–națiune și cea a modernității tinde să anuleze specificul evreiesc. În timpul Revoluției franceze, Constituanta

> „revocă toate amînările, reținerile, excepțiile inserate în decretele precedente referitoare la evreii care vor depune jurămîntul civic, acesta fiind considerat ca o renunțare la toate privilegiile și excepțările introduse în prealabil în favoarea lor".

Asimilarea reușește doar parțial, deoarece renaște antisemitismul. La sfîrșitul secolului al XIX–lea, afacerea Dreyfuss a arătat cît de antisemită era societatea franceză. Cu ocazia invaziei germane, regimul de la Vichy pune în aplicare, anticipînd pretențiile naziste, antisemitismul dreptei franceze, și, de exemplu, scoate un decret asupra statutului evreilor începînd cu data de 3 octombrie 1940. „Statul francez" al mareșalului Pétain decide excluderea evreilor din posturile de conducere ale armatei, din serviciile publice, din învățămînt, presă, radio, teatru și cinema și introducerea de procentaje în profesiile liberale. El e părtaș la deportarea a 75 de mii de evrei, din care, începînd cu vara anului 1942, copii, femei și bătrîni – ceea ce exclude ideea că ar fi vorba de o simplă deportare în tabere de muncă –, doar 2.500 vor scăpa de lagărele de concentrare.

În Europa de est, venirea la putere a socialismului nu va împiedica persistența antisemitismului, uneori încurajat chiar de conducători. În ce-l privește, pe Lenin, acesta s-a pronunțat cu virulență în favoarea asimilării și a negat aproape în totalitate specificitatea evreiască.

Persistența atît în est cît și în vest a antisemitismului a contribuit la dezvoltarea sionismului politic.

În 1896, Theodor Herzl, scriitor ungar, a publicat *L'État juif, recherche d'une solution moderne à la question juive*. Un an mai tîrziu, el reunește la Bâle congresul de constituire a Organizației sioniste mondiale ; *sionismul* s-a născut. Herzl propovăduiește crearea unui stat evreiesc, pornind de la constatarea eșecului asimilării :

> „Peste tot am încercat în mod loial să fuzionăm cu colectivitățile care ne înconjurau, păstrînd doar credința părinților noștri. Degeaba sîntem patrioți fideli, în anumite țări

chiar patrioți exuberanți ; degeaba facem aceleași sacrificii în bani și în sînge ca și compatrioții noștri ; degeaba ne străduim să creștem gloria patriilor respective în domeniul artelor și al științelor și să sporim bogățiile lor prin comerț și schimb" ; „Popoarele în mijlocul cărora trăiesc evreii sînt, fără excepție, în mod deschis și rușinos antisemite".

Așadar, antisemitismul este cel care a impus sionismul, regruparea poporului evreu într-un teritoriu, pentru a constitui statul evreu.

„Sîntem un popor unic" chiar dacă „sîntem un popor împotriva voinței noastre" ; „Palestina rămîne patria noastră istorică de neuitat. Simpla rostire a numelui său e ca un strigăt de unire de o forță irezistibilă de atracție pentru popoarele noastre. În privința locurilor sfinte ale creștinătății, am putea conveni la o formă de extrateritorialitate... Vom fi garda de onoare a locurilor sfinte, garantînd cu însăși existența noastră împlinirea acestei îndatoriri. Această gardă de onoare va simboliza pentru noi soluționarea problemei evreiești, după optsprezece secole de suferințe cumplite".

În proiectul lui Herzl, statul Israel, situat în Palestina – așa cum este de dorit – sau în altă parte – dacă situația o cere –, era conceput ca un stat constituțional, nedictatorial, care trebuie să servească drept model. El își imaginează „o republică aristocratică", un guvern format din cei mai buni și respinge orice soluție teocratică :

„Așa cum credința noastră a creat unitatea, știința ne va face liberi. Nu vom admite deci să se accentueze veleitățile teocratice ale șefilor noștri religioși. Vom ști să-i ținem pe aceștia în temple, la fel cum îi vom ține în cazărmi pe soldații de carieră".

Ideile lui Herzl au fost contestate viguros chiar în sînul comunității evreiești. Va fi nevoie de lagărele de exterminare naziste pentru a înlătura piedicile din calea acestui proiect. Comunitatea religioasă evreiască nu este totuși unanimă, unii criticînd această „mică reîntoarcere" și văzînd în ea o abatere de la „marea reîntoarcere". Au fost evreii constrînși să-și creeze un stat? Nu cumva s-a produs o inversare în care statul nu mai este instrumentul sionismului ci, dimpotrivă, sionismul este instrumentul statului? Într-un asemenea caz, iudaismul și-ar pierde specificitatea.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Théodore HERZL (1860–1904), *L'État juif* (1896) ; Jérusalem, 1954.
Josy Eisenberg, *Une histoire des Juifs*, CAL, 1970, „Poche".

Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, Calman-Lévy, 1977.
Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, Le Seuil, 1982.
Stéphane Moses, *Système et révélation*, Le Seuil, 1982.
– *L'ange de l'histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Le Seuil, 1992.

De la islam la islamism

Importanța religiei se manifestă de la bun început prin dificultățile terminologice. Confuziile care se stabilesc deseori între musulmani și arabi, între islam și lumea arabă țin de rolul de motor pe care-l are religia în cadrul civilizației arabe. Cu toate acestea, cea mai mare parte a musulmanilor nu sînt arabi și o parte din arabi nu sînt musulmani. De aceea e necesară o reordonare a definițiilor.

– *Arabii* erau la origini un ansamblu de *popoare* care trăiau în Arabia, avînd o limbă și o cultură comună. În acest sens, ei existau de cel puțin nouă secole înaintea lui Hristos, și de cincisprezece secole înaintea lui Mahomed ; tot în acest sens restrîns, astăzi există mai puțin de treizeci de milioane de arabi („puri").

O dată cu **Mohamed** (570–632), fondator al religiei musulmane (islamul) elementul religios și politicul se întrepătrund, din moment ce în numele islamului și prin islam arabii au efectuat marile cuceriri din secolele VII și VIII. În 750, ei domină regiuni ce se întind de la Pirinei pînă la porțile Chinei.

Arabii constituie astăzi un ansamblu de oameni care
- se recunosc ca atare (arabi „puri", arabizați, arabofoni) ;
- consideră limba arabă drept limba lor naturală (araba clasică, limba Coranului, nu e vorbită de nimeni) ;
- consideră că aparțin aceleiași națiuni, „națiunea arabă".

În acest sens, în 1980 existau circa 150 de milioane de arabi.

– *Musulmanii* sînt adepții *religiei* islamice, al cărei profet este Mohamed (Muhammad sau Mahommed în limba arabă). Cuvîntul musulman e o traducere din arabă a lui *moslem* însemnînd credincios, fidel. Termenul e sinonimul perfect al cuvîntului mahomedan, astăzi învechit.

În sensul strict al cuvîntului, *islam* este numele acestei religii a musulmanilor (cuvînt arab ce semnifică pace superioară, milostivenie divină) ;

Prin extensie, islam desemnează comunitatea popoarelor ce practică religia musulmană (islamul) și civilizația legată de aceasta.

În 1980, existau circa 550 de milioane de musulmani, în special în Africa și în Asia.

Trebuie să distingem, deci, mai multe tipuri de situații :

1. Indivizi sau grupuri *arabe dar nu și musulmane* care au existat dintotdeauna, evrei, creștini sau atei (Liban și Israel).

2. Indivizi *musulmani* în țări nemusulmane (și nearabe). Ei sînt numeroși în Africa, în Europa și au statute diferite : imigranți sau naționali, arabi sau nu, în Franța sau Germania, musulmani autohtoni de generații (Bosnia, Kosovo).

3. Țări *musulmane dar nearabe* :

- statul este laic (Turcia după proclamarea republicii de către Mustafa Kemal în 1923, Senegal, Mali, fostele republici asiatice ale URSS devenite independente după 1991) ;
- statul este islamic (Somalia, Pakistanul după 1978, Iranul după revoluția din 1979, Afganistanul după 1991).

4. *Țările arabe și musulmane*, în principal în Africa de nord dar mai ales în Orientul apropiat :

- statul este laic, unele avînd conducători care fac referiri la islam (Egipt, Kuweit, Bahreim, Quatar, Emiratele Arabe Unite, Tunisia, Algeria, Sudanul), altele promovînd un laicism mai radical (Irak, Siria, Yemenul de Sud) ;
- statul este islamic : Arabia Saudită, Yemen, Oman, Libia, Marocul și Mauritania (cu o contestație asupra caracterului său arab).

Aceste deosebiri nu trebuie să mascheze totuși interferența dintre factorul lingvistic – arab – și factorul religios – islamic. Influența politică a islamului rezidă în următoarea realitate istorică : el a servit drept vector expansionismului arab și a constituit nucleul unei civilizații. Rolul determinant îl joacă aici o trăsătură caracteristică a religiei musulmane : *Coranul*, textul revelat, este însuși cuvîntul lui Dumnezeu dictat profetului. Între 612 și 632, Dumnezeu și-a transmis învățămintele ultimului său profet, Mohamed (Mahomet, 570? – 632). De aici provine cartea, compusă din 114 capitole, divizate în versete. Cu alte cuvinte, doctrina religioasă, socială și politică a islamului a fost enunțată de însuși Allah, ea este sacră ca de altfel și limba arabă care o exprimă.

Programul islamului se identifică, deci, cu o civilizație arabă cuceritoare. El comportă, de la bun început, o purificare politică și morală. Mohamed, în numele lui Dumnezeu, denunță decadența

triburilor arabe ce și-au pierdut cumpătarea și onoarea trecută, sacrificate în numele banului, inegalității și al corupției.

Islamul exaltă reînnoirea arabă, exaltare ce-i permite să se asocieze cu luptele de eliberare. Idealul musulman se opune astfel succesiv dominației turce și colonizatorului european.

Raporturile dintre Imperiul otoman și islamism au fost ambivalente : Turcia a asigurat, din secolul al XI–lea pînă în secolul al XVI–lea, unitatea lumii musulmane prin imperiul său centralizat, dar această unitate s-a făcut în detrimentul vechiului imperiu arab, pe care tocmai islamul l-a creat împotriva imperiului bizantin și care a atins apogeul în secolele al IX–lea și al X–lea. Astfel, una din primele revolte împotriva puterii turce s-a făcut în numele islamului. Wahhabismul, de la numele fondatorului său Mohhamed ibn'**Abd al-Wahhab** (1703–1792), promovează în Arabia reîntoarcerea la puritatea islamului. El provoacă o insurecție victorioasă în orașele sfinte (Mekka și Medina), care nu va fi înfrîntă decît după un război ce a durat șapte ani (1818). Mai tîrziu, el se va impune ca doctrina oficială a regimului existent în Arabia Saudită. La sfîrșitul secolului al XIX-lea, tot în numele revenirii la un islam pur, Abd al Rahman al–**Kawâkibî** (1849 – 1902) exalta naționalismul arab, a cărui renaștere trece prin regenerarea califatului arab.

Instituție cheie a islamului, califatul este și el ambivalent :

teocratic	și	democratic
din moment ce Califul este succesorul Profetului, locotenent al lui Dumnezeu, căruia, în conformitate cu Cartea Sfîntă, trebuie să i se dea ascultare. „Cel care-l ascultă pe Profet în ascultă pe Dumnezeu“ (CORAN, IV, 80).		din moment ce Califul trebuie să fie desemnat – sau, cel puțin acceptat – de comunitatea credincioșilor, Umma. Doar poporul adunat laolaltă poate să fie sigur de adevăr, afirmă Coranul.

Astfel, accentul poate fi pus , în funcție de circumstanțe și de forțele sociale vizate, pe supunere sau pe reconstituirea comunității.

Purificarea politică și morală permite împotrivirea față de dominația europeană, și islamul și-a îndeplinit această funcție mai mult în Orientul Apropiat decît în Africa de nord. Știm bine că pătrunderea europeană s-a produs mai întîi pe căi comerciale și a început în secolul al XVI–lea. *Panislamismul* apare abia în secolul al XIX–lea, ca o reacție împotriva colonizării propriu–zise (1830, cucerirea Algeriei

de către Franța ; 1839, ocuparea Adenului de către Anglia ; 1882, ocuparea Egiptului). Djemal al-din al-**Afghani** (1839–1897), unul din fondatorii panislamismului, pregătește deplasarea luptei împotriva imperiului otoman spre lupta împotriva occidentalilor, dar această dualitate de adversari divizează tocmai mișcările islamice din moment ce clivajului dintre integriști și musulmanii moderniști i se adaugă necesitatea alegerii între sprijinul acordat de turci împotriva occidentalilor (sau, mai rar, invers) și lupta împotriva tuturor străinilor.

Nici în secolul al XIX–lea și nici astăzi, invocarea islamului nu poate fi redusă doar la o simplă concepție politică. Putem evidenția, cu prețul unor simplificări, cel puțin doi poli :

1. *Un islam occidentalizat*, în care religia musulmană trebuie să permită modernizarea politică și economică, iar referirea la Coran se face cu eliminarea tuturor arhaismelor și rigorismelor.

O astfel de orientare are două variante :

– *Liberală* atunci cînd occidentalizarea e concepută ca o modernizare economică inspirată din schema capitalistă. Acest curent poate susține o monarhie constituțională (este cazul *Istiqlalului*, partid al independenței animat de marocanul Allal al-**Fassi**, devenit principalul susținător al lui Mohamed al V–lea, apoi al lui Hassan al II-lea), sau o republică (vezi Egiptul lui Anwar al-**Sadat**).

– *Socialistă* sau socializantă atunci cînd accentul cade pe căutarea unui model de dezvoltare distributiv (exemplu, în Maroc, Uniunea Națională a Forțelor Populare, desprinsă din aripa stîngă a Istiqlalului animat în 1959 de **Ben Barka** ; un alt exemplu, Egiptul lui Gamal Abdel **Nasser**, 1918–1970) și, ceea ce se întîmplă foarte des, cu afirmarea naționalismului arab, mai mult laic decît islamic (exemplul partidului Baas sau al „partidului socialist al resurecției arabe", ale cărui două aripi rivale și chiar dușmane exercită puterea, din 1963 în Siria și în Irak). Chiar și în acest ultim caz, referirea la islam nu dispare complet din moment ce în Siria (și în Algeria de asemenea) constituția rezervă dreptul de a deține puterea supremă unui musulman. Chiar și în Irak, de la Războiul din Golf din 1990–1991, referirea la islam este scoasă în prim plan.

2. *Un islam integrist* pentru care revenirea la Coran nu trebuie să fie obiectul unei modernizări, ci trebuie să ducă pînă la sfîrșit purificarea morală și politică. Acest pol rigorist este tributar și concepțiilor gîndirii lumii a treia, ceea ce demonstrează cît de greu poate fi clasat cu ajutorul categoriilor politice de tipul „dreapta/stînga". El ia uneori formele unui ultra-conservatorism religios (și uneori

chiar social) și duce la respingerea cea mai radicală a Occidentului (satanic sau corupt).

– Este cazul *Fraților musulmani*, asociație creată în Egipt în 1928 de către șeicul Hassan al-Banna, pentru a face concurență partidului *Wadf*, creat cu zece ani mai devreme de către naționaliștii catalogați prea occidentali.

– Este cazul Iranului din 1979, unde revoluția care a răsturnat dictatura șahului (Mohammed Reza Pahlavi) a fost animată de șefii religioși șiiți, conduși de ayatolahul Ruhollah **Khomeini**, și a cărei legitimitate ține exclusiv de islam. Șiismul conferă o autoritate chiar mai mare decît sunnismul (islamism ce s-a separat de doctrina dominantă atunci cînd Ali, ginerele lui Mohamed a fost înlăturat din califat în 657). Șiismul se distinge de sunnism prin următoarele trăsături :

– importanța acordată rațiunii în interpretarea textelor ;
– utilizarea gnoselor Coranului pentru a descoperi sensurile ascunse ;
– speranța reîntoarcerii înaintea învierii și a judecății de apoi ;
– atribuirea legitimității absolute imamilor (ayatolahi supremi) atît în calitatea lor de descendenți ai profetului, cît și ca depozitari ai sensului real al Coranului.

Imamul este, deci, superior oricărei alte puteri ; o putere temporară care îl contrazice pe șeful comunității religioase este o putere uzurpatoare.

S-a dezvoltat o ierarhie religioasă extrem de solidă pe aceste principii și și-a manifestat de mai multe ori puterea în lupta împotriva străinilor (1826, declanșarea jihadului – războiului sfînt – împotriva Rusiei țariste ; 1889, greva fumătorilor declanșată de ayatolahul Chirazi pînă la denunțarea contractului de concesionare a tutunului persan către o societate engleză ; 1950–1953, susținerea la Mossadegh, a naționalizării petrolului ; 1979, răsturnarea șahului Iranului).

Khomeini reînnoadă legăturile cu despotismul teocratic al islamului : „Tot poporul trebuie să fie islamic". Este nevoie de „unitatea opiniilor, de unitatea de expresie, de unitatea de acțiune".

„Ascultați-l pe Dumnezeu și pe aceia dintre voi care dețin autoritatea divină... Singurul guvern acceptat de Dumnezeu în ziua învierii trebuie să fie organizat după legi divine și acest lucru nu e posibil decît dacă totul este controlat de cei religioși". De aici se poate trage concluzia că „guvernarea islamică nu este una constituțională, în cadrul căreia legile sînt subordonate aprobării unor persoane sau unei majorități". Totuși, dacă ne gîndim la alegeri, acest tip de regim a împrumutat o serie de trăsături ale unor sisteme politice nonislamice.

– Și, în sfîrșit, este cazul colonelului Moammar al-**Geddafi**, deși acest punct este extrem de controversat, „revoluția libiană" fiind o aglomerare de elemente foarte disparate. Ea a început prin răsturnarea unei monarhii islamice tradiționale (1969) și a împrumutat pentru început modelul lui Nasser. Dar Republica Libiană restabilește codul penal islamic (șaria), rezultat din Coran.

Exemple :

„Bărbații sînt stăpînii femeilor (...)
Pedepsiți-le pe cele de a căror infidelitate vă temeți ;
închideți-le în camere separate și loviți-le.
Dar nu le mai căutați ceartă,
dacă vă ascultă.
– Dumnezeu este măreț și slăvit –" (Versete IV, 34).

„Tăiați mîinile hoțului și ale hoaței :
va fi o răsplată pentru fapta lor
și o pedeapsă de la Dumnezeu.
– Dumnezeu este puternic și drept –" (Versete V, 38).

Prin alte aspecte, revoluția libiană pare să aibă trăsăturile islamismului reformist ; inspirația rousseauistă a Cărții verzi, începutul „erei maselor" proclamat în 1977, dizolvarea partidului unic ca partid și a Republicii Libiene ca stat, nașterea puterii maselor *(jamahir)* și a *Jamahiriei Arabe Libiene Populare și Socialiste*, referirea doar la Coran și respingerea tradiției *(Sunna)* ca sursă a justiției, perspectiva abolirii sistemului de salarii și suprimarea imediată a chiriilor – începînd cu cea pentru apartamente – etc. Pe scurt, gaddhafismul amestecă islamismul cu un socialism caracteristic lumii a treia și cu democrația directă și ajunge la un discurs sincretic și la o putere care, pentru a putea fi calificată drept populară, nu ar trebui să aibă anumite caracteristici totalitare.

Exemplul libian atestă limitele diferenței dintre integrism și modernism și, în același timp, demonstrează că amestecul dintre acestea nu se situează neapărat pe o poziție intermediară, ci mai degrabă îngroașă rîndurile extremismelor. În sfîrșit, el mai demonstrează că referirile la islam (în general), la socialism (în general), și la popor (în general), sînt susceptibile să acumuleze niște abstracțiuni capabile să țină laolaltă națiunea–stat. Toate acestea cu scopul de a sacraliza arbitrariul unei politici incapabile să prezinte în momentul de față probele validității sale. Marx credea în 1843 că critica religiei „era în

esență încheiată". El însă se înșela profund. Critica religiei trebuie reluată în mod constant, tot așa cum trebuie reluată și critica statului.

Ponderea politică și ideologică a islamiștilor nu a putut împiedica cea mai mare parte a țărilor arabe să participe sau să susțină operațiunile militare ale Aliaților împotriva Irakului după invadarea Kuweitului. Stat laic, Irakul lui Saddam Hussein conduce în mod brutal o cruciadă religioasă, obținînd sprijinul anumitor mișcări islamice, cum ar fi Frontul Islamic al Salvării din Algeria, pînă atunci mai apropiat de Arabia Saudită. FIS a făcut să apară o dificultate majoră în procesul de democratizare a Algeriei : puternic ancorat într-o parte a populației, această mișcare islamică părea capabilă să cîștige alegerile organizate după sfîrșitul regimului partidului unic în 1989. În 1991, el domină primul tur al legislativelor, dar o lovitură de stat oprește viața politică : nu va mai exista un al doilea tur de scrutin. Islamiștii care amestecau denunțarea corupției, a birocrației cu un apel la reîntoarcerea la tradiții și cu voința de a construi un stat islamic, sînt un produs al eșecului unei încercări de modernizare care a dezamăgit. Ei nu ezită să recurgă la violență, provocînd un fel de „război civil sfînt" dus pe baze populiste.

Fundamentalismul islamic cunoaște astăzi o nouă relansare neliniștitoare : discursul său se structurează pe eșecul (relativ) al islamismului politic și deci pe un fel de indiferență față de stat. El se îndreaptă spre un comunitarism identitar infracțional și supranațional totodată, se repliază pe solidarități interne și pe referirea la o comunitate atemporală a ansamblului credincioșilor. Islamul a devenit „metafora unei noi etnicități" : forța imaginarului religios dă o reformulare pozitivă temei excluderii, specifică teoriilor politice ale lumii a treia. În Franța, de exemplu, convertirea „oferă o identitate internaționalistă unor tineri a căror identitate a devenit incertă, pierdută între o țară de origine la fel de devalorizată ca și imaginea părinților lor, și o identitate franceză neînțeleasă" (Olivier Roy, *Esprit*, 1994). Noua identitate nu este nici algeriană sau marocană, ci musulmană.

Exemplară pentru rezistența față de fundamentalismele de orice natură, opera lui Salman Rushdie constituie un răspuns, nu religios, ci profund și în mod deliberat politic : opera literară a lui Rushdie (și mai ales *Versetele satanice*), contrar aserțiunilor ce i-au atras în 1989 exilul și amenințarea permanentă cu moartea, ca urmare a unei „fatwa" a ayatolahului Khomeini, nu atacă credința musulmană, ci încearcă să-i pună pe credincioși în gardă împotriva dogmatismului șefilor religioși care atunci cînd se vor „fără cusur, alimentează

continuu un angrenaj ce produce îndoială și funcționează doar prin manipularea minciunii", condamnînd în primul rînd orice posibilitate de emancipare a femeii musulmane.

În ce privește „afacerea" Rushdie, trebuie să medităm la cele spuse de Claude Lefort :

> „Îndoiala, acest cuvînt ce revine atît de des atunci cînd vorbește de religie, nu este oare pentru Rushdie bunul cel mai de preț al modernității? Citindu-l, vedem cum se îndepărtează de curentele contemporane neoraționaliste sau anti-umaniste. Dar ne duce cu gîndul mai degrabă la filosoful de care este cel mai apropiat, prin întrebările pe care și le pune, și de care este cel mai îndepărtat, prin refuzul pe care îl manifestă față de răspunsurile acestuia, adică la Nietzsche. Experiența dezrădăcinării, a hibridității, a metisajului, ce caracterizează democrația, o studiază cu ochii lui Nietzsche, dar spre deosebire de el, Rushdie nu făurește visul unei noi aristocrații care se izolează de mase, al unei autorități ce nu dă socoteală nimănui decît sieși, puternică prin faptul că își creează propriile valori. Spre deosebire de Nietzsche, el nu consideră că îndoiala este un semn al josniciei omului modern. Chiar, dimpotrivă, îndoiala, în opinia sa, îi conferă forță, demnitate și însoțește capacitatea lui de a raționa. Îndoiala nu e nicidecum instrumentul virtuosului sceptic, proprietatea indiferentului și nici măcar tentativa metodică de a asigura baza cunoașterii ; ea este mai degrabă ceea ce protejează adevărul, nelăsîndu-l niciodată să se încovoaie sub povara credinței".

În 1993, în Bangladesh, tribunalele islamice lansează o nouă fatwa pentru a condamna la moarte o femeie scriitor, Taslima Nasreen, al cărei roman *Lajja* ar fi „ultragiat sentimentele religioase ale cetățenilor".

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Le Coran, trad. de D. Masson, 2 vol., Gallimard, „Folio", 1980.
Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Le Seuil, 1960.
Maxime Rodinson, *Mahomet*, Le Seuil, „Politiques", 1968.
– *L'Islam, politique et croyance*, Fayard, 1993.
Louis Gardet, *Les hommes de l'Islam*, Hachette, 1977.
Olivier Carré, *La légitimation islamique des socialismes arabes*, Presses de la FNSP, 1979.
Pouvoirs, no. 12 : *Les régimes islamiques*, PUF, 1980 ; no. 62 : *L'islam dans la cité*, PUF, 1992.
Bruno Étienne, *L'islamisme radical*, Hachette, 1987 ; *La France et l'Islam*, Hachette, 1989.

Bernard Lewis, *Islam et laicité*, Fayard, 1988 ; *Le langage politique de l'Islam*, Gallimard, 1988.
– *L'Islam d'hier à aujourd'hui*, Payot, 1994.
Olivier Roy, „Le néo–fondamentalisme islamique ou l'imaginaire de L'Oummah", *Esprit*, avril 1996 ; *L'échec de l'Islam politique*, Le Seuil, 1992.
Claude Lefort, „Humanisme et anti–humanisme, Hommage à Salman Rushdie", *Esprit*, janvier 1992.
Pour Rushdie, Cent intellectuels arabes et musulmans pour la liberté d'expression, La Découverte, 1993.
S. Rushdie, *Patries imaginaires : essais et critiques*, Bourgois, 1993.
T. Nasreen, *Femmes, manifestez–vous!*, Des femmes, 1994.
S. Cordelier éd., *L'Islamisme*, La Découverte, 1994.

4/ Europa

A / EUROPA, O IDEE CONFLICTUALĂ

Imediat după încheierea celui de-al doilea război mondial, au apărut mai multe mecanisme instituționale pentru a încerca impunerea unei reglări pașnice a tensiunilor și evitarea conflictelor armate. La scară internațională, rolul acesta este îndeplinit de ONU și de agențiile sale specializate (UNESCO, OMS), dar cu o eficacitate scăzută pentru că războiul rece le bloca uneori funcționarea. De la începutul anilor 1990, situația s-a schimbat datorită dizlocării URSS și încetării bipolarismului, dar ONU, în ciuda intervenției împotriva Irakului, care a invadat în 1990 Kuweitul, și a rolului său major la reinstalarea păcii în Cambodgia, are o eficacitate limitată. Deși întîmpină anumite dificultăți, apare ideea unui stat de drept internațional. Drama iugoslavă ne relevă limitele ei. Prin contrast, situația din restul Europei pare o reușită a cooperării dintre anumite state. În perioada următoare celui de-al doilea război mondial, prăpastia dintre învinși și învingători era imensă. De aceea cei care au fost numiți „părinții Europei", în fruntea lor aflîndu-se francezii Jean Monnet și Robert Schuman, optează pentru o strategie a unității europene, progresivă și concretă. Ruinele, care, încă o dată

după războiul din 1914, par să sublinieze precaritatea civilizației europene, sînt un argument în favoarea unei strategii de mobilizare economică. Acorduri ce se refereau la cărbune și oțel, apoi la energia atomică, vor conduce la semnarea unui tratat al Pieței Comune între cei șase în 1957 la Roma. Referindu-se la acordul cărbune–oțel, dintre Franța și Germania, Robert Schuman, ministrul de externe, afirmă că pe această cale se puteau „realiza primele baze concrete ale unei federații indispensabile menținerii păcii". El a optat pentru gradualism : desființarea barierelor vamale va fi făcută pe etape, „politica economică comună constituind o puternică unitate de producție care permite o expansiune continuă, o stabilitate crescută, o ridicare accelerată a nivelului de trai și dezvoltarea unor relații armonioase între statele pe care le reunește", afirmă belgianul Henri Spaak, unul din cei mai activi negociatori ai acordurilor ce au dus la crearea Pieței Comune.

Două forțe politice au fost foarte atașate de acest program : pe de o parte democrația creștină și, pe de altă parte socialiștii. Primul curent își înscrie acțiunea în continuitatea istorică a bisericii. Pentru mulți militanți catolici, partizani ai Europei, aceasta apare ca o moștenire lăsată de creștinătatea medievală. În ce-i privește pe socialiști, ei au fost profund marcați de ideologia internațională provenită din marxism și de dramele datorate naționalismului european. Și pentru unii și pentru ceilalți, construcția Europei este și un mijloc de a se întări față de blocul comunist, ai cărui membrii erau legați, din punct de vedere militar, prin Pactul de la Varșovia și, din punct de vedere economic, prin CAER, pe care URSS îl ținea sub un control strict.

Deși putem distinge curente doctrinare ce traversează toată Europa, variantele de la o țară la alta sînt totuși foarte importante. În Marea Britanie, unde sentimentul național este extrem de puternic, la fel și legăturile dintre Statele Unite și Commonwealth, ralierea la Piața Comună va fi lentă și rezervată : Margaret Thatcher va da dovadă de multă vehemență în apărarea Europei națiunilor, ceea ce a dus la calificarea acestei atitudini drept un gaullism englez. În Franța, comuniștii, pentru care afirmarea patriotismului a constituit un factor de legitimare în timpul războiului, au fost foarte ostili față de ceea ce ei prezintă drept o Europă a trusturilor, pe care o opun Europei muncitorilor. Gaulliștii, chiar dacă de Gaulle a inițiat o politică de reconciliere activă cu Germania, mai ales împreună cu cancelarul Conrad Adenauer, sînt circumspecți : ei susțin principiul unei Europe a țărilor și le este teamă că se va aduce atingere suveranității naționale. Totuși, chiar dacă pentru de Gaulle națiunea a fost actorul principal al

istoriei, el nu s-a închistat într-o concepție etnică despre națiune, ca Charles Maurras, și chiar dacă a afirmat caracterul etern al Franței, el a susținut și existența unor valori universale, precum cele înscrise în Declarația drepturilor omului din 1789. Pentru el, 1789 nu a însemnat trădarea esenței națiunii. Dar acest naționalism republican, pentru care suveranitatea se află în popor, consideră că Europa trebuie să asocieze națiunile deja existente și nu să creeze o supranaționalitate.

Asocierea (care s-a produs destul de des) dintre comuniști și o parte a gaulliștilor a împiedicat în 1956 înființarea Comunității Europene de apărare, care dorea fuziunea dintre diferitele armate europene. Pe deasupra, dotîndu-se cu arme nucleare și ieșind din organizația militară a NATO, de Gaulle a afirmat specificitatea autonomiei Franței. În schimb în Italia, susținerea Europei, cea a celor șase și apoi a celor doisprezece, a fost foarte largă ; aici Partidul Comunist s-a arătat favorabil acestei idei. Aceeași adeziune netă s-a manifestat și în Spania și Portugalia : pentru aceste țări, ca și pentru Grecia de altfel, chiar dacă Piața Comună e o zonă de liber–schimb economic, ea este și un instrument de democratizare politică și socială după o epocă fascistă, respectiv totalitaristă. Lărgirea Pieței Comune la douăsprezece țări a fost însoțită și de apariția unor noi dispozitive instituționale, cum ar fi alegerea unui Parlament european începînd din 1979 și stabilirea unor noi obiective nu numai economice, cum a fost crearea unei piețe unice în 1993, ci și politice : o dată cu tratatul asupra Uniunii Europene discutat la conferința de la Maastricht în 1991, al cărui proces de ratificare a început în 1992, va trebui să apară o monedă unică, o coordonare politică și diplomatică. Aceasta a suscitat în Franța o dezbatere ce a reluat argumentele unor dezbateri anterioare și extrema dreaptă s-a aflat pe aceeași baricadă cu comuniștii, cu anumiți gaulliști (și chiar cu unii socialiști) pentru a denunța birocrația de la Bruxelles, pierderea identității naționale, atentatul la suveranitatea țării și chiar amenințarea pangermanismului. Deși suveranitatea statelor nu pare serios amenințată, mai ales prin acționarea principiului subsidiarității care prevede că Uniunea acționează doar în situațiile cînd are șanse să fie mai eficace decît dacă fiecare stat ar acționa separat (vezi articolul „Subsidiarité" de Mario Bettati *în* O. Duhamel și Y. Mény, *Dictionnaire constitutionnel*, PUF, 1992), teama față de slăbirea statului și a națiunii este foarte puternică.

Problema viitorului Europei celor doisprezece a cîștigat o nouă semnificație din momentul în care Gorbaciov a avansat ideea unei „case comune europene" și mai cu seamă din momentul în care s-a prăbușit blocul comunist. Asistăm la transformarea micii Europe a

celor doisprezece într-o organizație continentală? Sau la întărirea Europei de vest prin integrarea statelor care încă nu sînt membre? Dezbaterea are implicații geopolitice considerabile, în special din cauza viitoarei structuri a alianțelor militare.

B/ EUROPA, REÎNTOARCEREA LA OBÎRȘII

Disputa ideologică asupra Europei nu prezintă în sine problematici noi, pentru că temele în cauză – natura suveranității, definirea națiunii, rolul Europei în istoria mondială – au o existență anterioară. Se poate constata căutarea deliberată a unui trecut comun european. Însă acest lucru duce fie la relevarea dimensiunilor clivajelor, fie la încercarea de a le disimula. E puțin probabil că locuitorii Europei s-au considerat „europeni" înainte de o perioadă recentă și, în orice caz, Europa Pieței Comune este o creație politică artificială, așa cum au fost la începuturile lor toate entitățile politice.

Grecii din antichitate afirmau originalitatea elenilor în raport cu alte popoare : Aristotel considera că europenii din vest (celții) la fel ca și asiaticii, nu erau capabili să construiască „societăți civile", cetăți, pe scurt, îi considera barbari. În Europa medievală trebuie să distingem două faze. În timpul evului mediu timpuriu realitatea politică era cea a unor imperii vaste : imperiul din Occident, al lui Carol cel Mare, se opune celui din Orient. Împăratul este desemnat drept, „farul venerabil al Europei", dar cuvîntul Europa face trimitere la o realitate geografică ale cărei limite sînt Donul și Bosforul și clivajul se petrecea între imperiul din Occident și cel din Orient, între Roma și Bizanț sau între creștinism și islam. Aceste realități însă nu sînt politice, ci culturale și religioase : Occidentul este patria creștinismului care are ca limbă liturgică latina. Datorită ei elitele pot comunica și circula : astfel, Parisul este în secolele al XII–lea și al XIII–lea o capitală intelectuală, unde își dau întîlnire cărturarii din întreaga Europă.

Totuși, atașamentele naționale s-au afirmat cu o mare forță după dizlocarea imperiului, la moartea lui Frederic al II–lea în 1250, care a facilitat apariția unor entități politice locale. Și, doar mai tîrziu, din secolul al XV–lea, într-o lume din ce în ce mai divizată, cuvîntul Europa va începe să se răspîndească. Termenul desemnează vechea creștinătate față în față cu lumea nouă, America, și totodată comunitatea culturală care se consideră urmașa lumii latine și se revendică nu numai de la moștenirea Romei creștine, ci și a celei păgîne. De asemenea cuvîntul Europa este frecvent folosit de umaniștii Renașterii, de exemplu de

Petrarca. La sfîrșitul Evului Mediu, în ajunul Reformei protestante, care va merge și mai departe în această direcție, ideile de autonomie a societății civile și de libertate individuală se impun. În opoziție cu o creștinătate caracterizată prin fidelitatea față de papalitatea romană, apare progresiv sentimentul că oamenii sînt incluși în mod fundamental în cetatea terestră unde ei au anumite drepturi, o idee a cărei prioritate o deține Europa : „Occidentul nu se mai definește doar prin religia romană sau cultura latină, ci și prin libertatea politică" (Bernard Guenée). Reforma protestantă a contribuit la întărirea unei autonomii a statului și a favorizat și apariția toleranței și a identității naționale prin respingerea autorității papale.

Deși ideea creștinismului este în felul acesta lovită de declin, idealul de universalitate nu dispare ; el reapare sub forme noi. În secolul al XVIII–lea, filosofia luminilor duce la afirmarea unui progres posibil al umanității spre pacea universală și spre posibilitatea „cosmopolitismului". Termenul vine din vocabularul politic al stoicilor, cu precădere din cel al lui Marc Aureliu, care îl definesc pe om drept un cetățean al universului (*polis* : cetate, *cosmos* : univers) ; oamenii dotați cu rațiune vor putea intra într-o comunitate universală ; e ceea ce Immanuel Kant considera o „idee regulatoare" pentru umanitate. Revoluția franceză ia uneori aspectul unei evanghelizări raționale a oamenilor care, eliberați de tirani și de intoleranță, ar putea trăi în pace.

Totuși, ideea Statelor Unite ale Europei a apărut cu adevărat doar în secolul al XIX–lea. În 1847, Victor Hugo, al cărui romantism nu a îmbrăcat forma, cunoscută mai ales în Germania, unei exaltări a sufletelor popoarelor, anticipează : „Va veni ziua... în care toate națiunile continentului, fără a-și pierde calitățile istorice și glorioasa lor individualitate, se vor topi într-o unitate superioară și vor constitui fraternitatea europeană. Va veni ziua cînd cele două grupuri imense, Statele Unite ale Americii și Statele Unite ale Europei, plasate una în fața celeilalte, își vor da mîna peste mări...". Într-o perspectivă foarte diferită de această viziune marcată de idealurile secolului al XVIII–lea (fraternitate, pace universală), Friedrich Nietzsche își imaginează nașterea unei Europe a culturii pe ruinele Europei națiunilor. În *Humain, trop humain* (1876, anterior temei sale asupra supraomului), el îi admonestează și pe Bismark, care nu are alt orizont în afara celui al prosperității dinastiei de Hohenzollern, dar și pe socialiști, ce doresc creșterea rolului statului. El opune statului–națiune, care îi reduce pe indivizi la rolul de organe utile ale unui întreg, o Europă a culturii în care vor înflori artiștii, atît cei din domeniul artelor cît și cei din domeniul politicii. Este visul

depășirii politicii prin artă. Nietzsche găsește modelul acestei cetăți ideale în Florența epocii Quattrocento, cea a familiei de Medicis și a lui Machiavelli. Într-un pasaj intitulat „Omul european și distrugerea națiunilor" (*Humain, trop humain*, § 475), el scrie : „Comerțul și industria, schimbul de cărți și de scrisori, comunitatea culturală, schimbarea rapidă de loc și de țară, viața nomadă care astăzi aparține doar oamenilor ce nu posedă pământuri – toate aceste condiții vor duce în mod necesar la slăbirea și, în final, la distrugerea națiunilor, cel puțin a celor europene : va lua naștere, în urma încrucișărilor continue, o rasă amestecată, cea a oamenilor europeni".

Dar acest elogiu al metisajului cultural (rasa trebuie înțeleasă aici metaforic), chiar dacă permite depășirea „naționalismului artificial și periculos", sfîrșește în opinia lui Nietzsche într-o politică de dominație : el își imaginează că „europenii buni", cei ce aparțin culturii înalte, au ca sarcină să „conducă și să vegheze asupra culturii terestre în totalitatea ei" (*Le voyageur et son ombre*, § 87). Astfel, depășirea națiunii ar trebui să permită Europei să îndeplinească o misiune de dominație mondială. Unitatea europeană i-ar permite, într-o oarecare măsură, să acceadă la statutul de superputere.

Uneori i se reproșează Europei că tocmai această tentație imperialistă ar fi una din trăsăturile ei constante. După încheierea epocii de colonizare, ea și-ar continua opera de exploatare sub forme noi, împreună cu Statele Unite. Un discurs moștenit din ideologia „lumii a treia" acuză Europa că a format, împreună cu Statele Unite, nordul, adică un pol de dominație opus sudului, ale cărui state și popoare sînt zdrobite sub povara datoriilor. Lumea bipolară est–vest ar fi fost astfel înlocuită cu o lume bipolară nord–sud. În realitate, capacitatea unor țări din lumea a treia de a se impune ca puteri regionale datorită alianței cu URSS a fost serios zdruncinată de dispariția acesteia în 1991. În același timp, noua Europă formată, pe de o parte din Europa de vest, un gigant economic mondial și, pe de altă parte, din Europa de est, un spațiu ce trebuie reconstruit, nu pare să fie pregătită să dezvolte o politică și o ideologie care să o îndepărteze prea mult de Statele Unite.

Acuzația de egoism adusă Europei bogate și prospere are ecouri diferite și în interiorul ei, acolo unde i se reproșează deseori lipsa idealurilor. Astfel, Papa Ioan Paul al II-lea critică insistent civilizația modernă pentru că a dat uitării valorile creștine. Pentru el, căderea comunismului e legată de anumite exigențe spirituale (foarte vizibile de altfel în țara lui de baștină, Polonia). La rîndul ei, biserica catolică

se vede criticată pentru un anumit spirit expansionist și apar conflicte cu biserica ortodoxă, a căror importanță este de altfel exagerată. În același registru al criticilor aduse Europei ca putere hegemonistă a nordului se înscriu criticile de natură ecologistă : efectul de seră este deseori prezentat ca o agresiune la fel de amenințătoare ca și datoria pe care țările lumii a treia nu reușesc să o achite datorită problemelor financiare pe care le au. Verzii, înlocuind ideologia lumii a treia, se află, în anumite țări, în fruntea celor ce refuză o Europă comunitară esențialmente economică și socială. Astfel, criticile anti-europene se pot alimenta din surse foarte variate, de la anti-imperialism la naționalismul xenofob. Ele sînt exacerbate de teama desființării frontierelor.

Din punct de vedere ideologic și politic – dar și fantasmagoric – ridicarea obstacolelor, recompunerea identităților s-au aflat în centrul dezbaterilor de la începutul anilor 1990, pe fondul contrastului dintre vestul Europei unde am asistat la un progres, nu fără obstacole, al integrării economice și politice, și estul Europei unde fragmentarea precipitată a degenerat uneori în războaie. Este deci pusă în discuție în mod direct capacitatea Europei de a deveni un pol de putere, dar mai ales un ferment de civilizație.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

E. Morin, *Penser l'Europe*, Gallimard, 1987.
B. Guenée, *L'Occident aux XIV–e et XV–e siècles. Les États*, PUF, 4e éd. 1991.
Jean–Paul II, *Centissimus annus*, 1991.
J.–P. Faye, *L'Europe unie : les philosophies et l'Europe*, préf. de J. Delors, Gallimard, 1992.
– *Philosophie politique*, „L'Europe", no. 1, 1991, PUF.
Pierre Birnbaum, Jean Leca (dir.), *Sur l'individualisme*, Presses da la FNSP, 1986.
Isaiah Berlin, „L'unité européenne et ses vicissitudes", în *Le bois tordu de l'humanité* (1959), Albin Michel, 1992.
Noelle Burgi (dir.), *Fractures de l'État–Nation*, Kimé, 1994.
Jacques le Goff, *La vieille Europe et la nôtre*, Le Seuil, 1994.
Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, 1994.
Elisabeth Du Réau, *L'idée d'Europe au XX e siècle*, Complexe, 1996.

C/ ORIGINE, NAȚIONALITATE ȘI CETĂȚENIE

Migrația internațională, războaiele dintre grupurile naționale din Africa și din Asia cît și implozia URSS fac din definirea criteriilor de apartenență la o naționalitate o problemă majoră, cu atît mai dramatică cu cît absența drepturilor naționale atrage după sine în general pierderea celor mai elementare drepturi ale omului, lucru demonstrat și de situația refugiaților. În Franța, presiunea ideologică și politică exercitată de extrema dreaptă a dus la dezbateri asupra problemei naționalității și în special a atribuirii sale chiar în momentul cînd Piața Comună impune principiul liberei circulații a persoanelor, corelată evident cu liberul schimb economic. Putem să ne punem deci întrebarea dacă statul modern nu presupune o serie de modificări în chiar statutul locuitorilor săi într-o lume în care „în mod tendențios fiecare stat se află peste tot și nicăieri, într-un moment în care fluxurile devin mai importante decît stocurile, informația mai crucială decît energia, viteza mai eficace decît teritoriul" (D. Colas, articolul „État" *în* O. Duhamel și Y. Mény, *Dictionnaire constitutionnel,* PUF, 1992).

Naționalitatea este un statut juridic prin care individului i se recunoaște apartenența la o entitate politică suverană. Cetățenia înseamnă deținerea unor drepturi politice, totdeauna limitate, în funcție de criterii cum ar fi vîrsta sau sexul, la anumite categorii ale populației. Deținerea naționalității e o condiție de acces la drepturile politice, dar anumiți conaționali pot să nu fie cetățeni : astfel, în coloniile franceze, cel mai adesea, autohtonii, deși conaționali (situație ce ar putea atrage printre altele și obligații militare) nu dispuneau de drepturi politice. Situația este foarte variată de la o țară la alta, anumite țări (în primul rînd cele de imigrație) acordînd mai ușor naționalitatea decît altele.

În Franța, naționalitatea poate fi dobîndită pe trei căi încă de pe vremea Vechiului Regim : dreptul pămîntului (sau *jus solis*) care permite ca un copil născut în Franța să fie francez ; dreptul sîngelui (*jus sanguis*) care permite ca un copil născut din părinți francezi să fie francez ; și naturalizarea care rezultă dintr-un demers din proprie voință. În alte țări, naționalitatea nu se supune acelorași principii : astfel, în Germania, dreptul pămîntului nu există, dar există în schimb un drept al reîntoarcerii pentru descendenții germanilor imigrați sau deplasați. În mod concret, un german, adică cineva ai cărui bunici au

fost de naționalitate germană, poate reveni în Germania chiar dacă nu vorbește germana, în timp ce copiii unui turc născuți în Germania și care au studiat în această țară nu vor obține naționalitatea germană. Dacă concepem naționalitatea drept o includere culturală avînd ca instrument școala, dreptul solului este bine adaptat la modernitate, dreptul sîngelui permițînd copiilor să aibă naționalitatea părinților lor indiferent de locul în care-și au rezidența. Din punct de vedere juridic, dezbaterea este complexă. Ea a făcut obiectul a nenumărate simplificări datorate unor motive electorale și intensificării ideologiei de extremă dreaptă.

Înființarea unei comisii însărcinată cu propunerea unei reforme a codului naționalității, la cererea lui Jacques Chirac în perioada coabitării din 1987, nu a avut nici o consecință : o reformă a Codului naționalității, cu excepția cîtorva schimbări de ordin tehnic, nu ar face decît să răstoarne tradițiile republicane. Dreptul solului, prezent deja în monarhia Vechiului Regim, este întărit de ideologia universalistă a Declarației drepturilor omului din 1789. Cu toate acestea, extrema dreaptă și o parte din reprezentanții dreptei reiau argumente, fie în mod fățiș rasiste, fie xenofobe, cerînd încetarea accesului la naționalitate prin dreptul solului, și chiar punînd sub semnul întrebării naturalizările acordate în ultimii ani. A condiționa posibilitatea de a dobîndi naționalitatea franceză prin impunerea unor condiții substanțiale (de exemplu toți cei patru bunici să fie francezi) înseamnă angajarea într-o politică de tip rasial.

Acordarea dreptului de vot local, impus de semnarea tratatului de la Maastricht membrilor Comunității Europene, a fost combătută cu aceleași tendințe ideologice. Pe de altă parte, Partidul Comunist Francez refuză și el acest vot, argumentînd că el ar trebui să fie deschis tuturor străinilor, însă această legitimare pare să fie o mască pentru că, pe de altă parte, el lansează lozinci șovine de tipul „să fabricăm francezi". Pături sociale amenințate, nostalgici ai regimului de la Vichy, ideologi ai diferenței pusă în termenii unei logici de apartheid, mai pe larg toți cei care cred că identitatea națională e ceva în genul permanenței unei proprietăți obiective, că ea este înscrisă în genetica grupurilor, fac din fixarea naționalității în transmisia ereditară sau din permanența rădăcinilor o temă mobilizatoare. Comunitarismul, care nu gîndește societatea ca fiind a indivizilor, ci ca pe o totalitate organică a cărei viață o domină pe cea a elementelor sale, se află, deci, în competiție cu dorința de a construi o societate a

supușilor care se înscrie în tradiția epocii luminilor, așa cum a teoretizat-o Kant.

Comunitarismul – am putea vorbi ca și Karl Popper despre „societatea închisă" opusă „societății deschise" – este în mod evident invocat peste tot în Europa unde apar noi națiuni o dată cu sfîrșitul Uniunii Sovietice : dar naționalismul nu poate fi considerat o ideologie respectabilă doar pentru că succede totalitarismului pe care l-a combătut. În fond, totalitarismul a fost mai degrabă dușmanul drepturilor individuale decît al celor de grup. Concepțiile comunitariste asupra națiunii, care tind să o definească în termeni obiectivi, nu pot evita proclamarea unor principii de excludere ce conțin grave amenințări la adresa persoanelor. Victimele sînt foarte diverse : rusofonii din țările baltice sau din Moldova, oseții din Georgia, armenii din Azerbaidjan etc. Certurile cu privire la definirea politică a noilor entități se pot transforma oricînd în războaie civile ca în Iugoslavia, cu atît mai violente cu cît diferențele culturale și lingvistice dintre grupurile în cauză sînt mai mici. Freud a arătat că intensitatea urii etnice nu depinde atît de diferența mare dintre grupuri, cît mai degrabă de ceea ce el numea „narcisismul micilor deosebiri". Astfel, în 1992, cînd a fost abandonat apartheidul în Africa de Sud, a început să facă ravagii în vechea Iugoslavie „purificarea etnică".

În mare, putem deosebi două căi de dezvoltare politică a statului –națiune, una ce pune accentul pe deținerea drepturilor politice și a unor trăsături susceptibile de a fi însușite (limba), cealaltă care pune accentul pe deținerea unor trăsături naționale, în special a celor legate de o transmitere obiectivă (culoarea pielii). Acest al doilea tip poate determina comunitarismul să îi oblige pe indivizi să se definească în funcție de apartenența lor la o comunitate ereditară, în cadrul căreia ei sînt închiși ca într-o castă (ceea ce denumim, printr-un cuvînt prost ales, tribalism). Se poate considera că cetatea modernă este un „loc" printre altele, aflat în concurență cu alte grupări (religie, familie, meserie etc.) în care se confruntă deci o multitudine de identificări posibile (Jean Leca, articolul „Citoyen", *în* O. Duhamel și Y. Mény, *Dictionnaire constitutionnel*, PUF, 1992). În acest sens, dorința de a acorda cetățeniei, care se află chiar în centrul noțiunii de stat de drept, prioritate asupra naționalității, constituie una din mizele majore ale societăților moderne.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Edward Wilson, *L'humaine nature. Essai de sociobiologie* (1978), Stock, 1979, et *contra*, Marshall Sahlins, *Critique de la sociobiologie* (1976), Gallimard, 1980.
T. Todorov, *Nous les autres*, Le Seuil, 1989.
P. A. Taguieff, *La force du préjugé*, la Découverte, 1988.
A. M. Duranton–Cabrol, *Visages de la nouvelle droite*, FNSP, 1988.
A. Chebel d'Appolonia, *L'extrême droite en France*, Complexe, 1989.
O. Le Cour–Grandmaison, „Citoyenneté, anthropologie et politique pendant la Révolution Française (1789 – 1791)", *în* D. Colas, C. Emeri, J. Zylberberg, *Citoyenneté et nationalité*, PUF, 1991.
J. – L. Amselle, *Logique métisse*, Payot, 1990.

Pentru întreg capitolul al VII-lea, în F. Châtelet, O. Duhamel, É Pisier, *Dictionnaire des œuvres politiques*, PUF, rééd. 1995, vezi : Coran, Fanon, Fichte, Herzl, Mao Zedong, Michelet, Renan, Rosenzweig, Scholem, Staline, Galiev, Sun Yat–Sen, Taine.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul VIII

STATUL–SAVANT

1/ O știință a societății 380
A/ Utilitarism, știință și societate 380
B/ Durkheim sau explicația socială 382
C/ Max Weber sau necesitatea sacrului 384
D/ Vilfredo Pareto sau propaganda prin fapt 388

2/ Știința ca forță socială 390
A/ Organizarea muncii 390
B/ Lenin și taylorismul 391
C/ James Burnham : irezistibila ascensiune a managerilor 393
D/ J. K. Galbraith : „La cine lucrați?" 394
E/ Ideologia tehnobirocratică 396

3/ Juriștii, dreptul și statul–savant 398
A/ Léon Duguit : ajutorul sociologiei 398
B/ Hans Kelsen : pozitivismul juridic 399
C/ Pasukanis, Vîșinski : teoria marxistă a dreptului 401

4/ Teoriile despre statul–savant 402
A/ Deutsch și Easton : pilotajul sistemic 403
B/ Raymond Aron și teoria societății industriale 404
C/ Carl Schmitt și teoria decizionismului 406
D/ Pierre Bourdieu : dominație și violență simbolică 408

5/ Contestarea statului–savant 412
A/ Școala de la Frankfurt : știința ca ideologie 413
B/ Karl Popper : societatea deschisă 416

BCU ... UNIVERSITY LIBRARY

C/ Martin Heidegger : tehnica planetară 418
D/ Elias Canetti : puterea maselor 421
E/ Eric Weil : politica raţiunii 422
F/ Ernst Cassirer : contestarea contestărilor 425

Expresia „stat–savant" corespunde unui dat caracteristic al societăţilor contemporane : complicitatea dintre stat şi ştiinţă, ce are ca rezultat instituirea unei ordini singulare şi radical noi.

Pe de o parte, activităţile ştiinţifice dominînd tehnica au cîştigat o importanţă din ce în ce mai mare, pînă au devenit o afacere de stat. *A şti* şi *a putea* se leagă şi acest cuplu produce o nouă mentalitate, o nouă sacralitate.

Pe de altă parte, aşa–zisele societăţi post–industriale devin atît de complexe încît sînt obligate *să gîndească*, să se înţeleagă pentru a se guverna. A fost nevoie să fie inventată sociologia şi să fie găsită o ştiinţă a politicii care să nu-şi mai caute punctele de referinţă în filosofie, ci în cunoaşterea pozitivă.

1/ O ştiinţă a societăţii

A/ UTILITARISM, ŞTIINŢĂ ŞI SOCIETATE

Utilitarismul, aşa cum reiese el de exemplu din opera lui Henry Sidgwick, este o filosofie care-şi propune să demonstreze în ce fel maximizarea utilităţii sociale se supune unui principiu de raţionalitate. Sidgwick considera că plăcerea, ca stare a conştiinţei, e singurul bine. Din moment ce ea este dotată cu proprietăţi aditive, există posibilitatea să fie formulate două teoreme ale maximizării. Prima este principiul prudenţei pentru un individ raţional : „O simplă prioritate în timp nu constituie o bază raţională pentru a da mai multă greutate unui moment decît altuia". Cel de-al doilea principiu e cel al bunăvoinţei universale : „Ca fiinţă raţională, eu trebuie să caut să realizez binele în general [...] şi nu o anumită parte din acesta". Din punctul nostru de vedere, putem observa clar cum o asemenea mecanică de maximizare poate legitima ideea unui stat imparţial (adoptînd ceea ce Sidgwick numeşte „punctul de vedere al universalului"), însărcinat să o piloteze în mod eficient.

Statul–savant presupune reconcilierea *științei* cu *industria*. Capitalismul pretinde ca tehnica să părăsească domeniul fabricației artizanale și ca știința să înceteze să mai fie speculativă pentru a coborî cu picioarele pe pămînt. Nu se mai pune problema opoziției dintre oamenii de meserie și oamenii cunoașterii, dintre a ști și a putea. În secolele XVII și XVIII se menține încă separarea dintre, pe de o parte, curțile regale, biserici, universități, în cadrul cărora corpurile politice intermediare apără gîndirea tradiționalistă și cultivă imaginea medievală a lumii, conform căreia cunoașterea e limitată la speculație, în timp ce morala și politica se bazează pe teologie și, pe de altă parte, saloanele, societățile savante, teatrele, unde filosofii, începînd cu Descartes, concep o gîndire nouă și desenează imaginea modernă a lumii în care cunoașterea devine cercetare științifică liberă și știința devine experimentală.

În secolele XIX și XX, fuziunea dintre știință și societate se organizează progresiv, ambele vizînd dominația asupra naturii. Se stabilește o continuitate între savanți și ingineri (știința pură și știința aplicată), între legile descoperite de unii și aparatele inventate de ceilalți.

Aici nu este vorba de o complicitate politicianistă în cadrul căreia fizicienii și capitaliștii își dau mîna, ci de evoluții complexe și complementare, de o transformare concomitentă a practicilor științifice și a statutului industriei. Pînă la primul război mondial, aceasta se făcea în afara statului, fiind suficientă tutela episodică a acestuia. Din anii 1920, *statul* a devenit organizatorul cuplului a ști – a putea. El este cel ce distribuie banii, definește secretele, cimentează ierarhiile. Știința și producția sînt una, pentru că înlănțuirea de procese care pornește din laboratoarele Massachussetts Institute of Technology și ajunge în uzinele din Hong Kong este identică cu cea care produce submarine nucleare sau hrana pentru cîini.

O schimbare de o asemenea amploare trece prin revizuirea radicală a *ideii de cunoaștere*. Așa cum revoluția copernico–galileiană a contribuit la nașterea fizicii moderne și cum această știință modernă a fost părtașă la revoluția industrială, tot așa este indispensabil ca știința să revină pe pămînt și să orienteze cunoașterea spre înțelegerea lumii reale. Cum să domini natura, fără să o cunoști! Mai mult decît atît : a cunoaște înseamnă a domina, adică a face să înceteze misterele obiectelor pentru a le pune la dispoziția oamenilor care vor putea să le transforme.

În paralel cu dezvoltarea statului industrial se produce dezvoltarea științelor sociale. Acesta e motivul pentru care în elaborarea unei istorii a ideilor politice au fost abordați sociologii și politologii. Mai precis, savanții, orice ar susține ei uneori, nu vor renunța la o anumită pretenție

politică. Ei doresc să tragă învățăminte din observația socială, să furnizeze politicii un instrument și oamenilor o tehnică de guvernare științifică.

Desigur, ideea consta în promovarea *unei științe a societății* împotriva filosofiilor istoriei. Aici, empirismul triumfă și sociologia prinde contur ca disciplină de observație. Este vorba însă și de elaborarea *unei politici raționale* : la ce bun să demontăm mecanismele societăților politice, dacă nu o facem pentru ca mașina să funcționeze mai bine!

Să mai adăugăm că dacă „sociologia se naște o dată cu industrializarea", sîntem îndreptățiți să arătăm că ea are puncte comune cu Revoluția franceză, acest eveniment radical și totodată surprinzător, după desfășurarea căruia statul caută valori noi și guvernanții certitudini. Din moment ce subversiunea socială e posibilă, știința socială este necesară.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, rééd. PUF, 1995.
H. Sidgwick, *Les méthodes de l'éthique* (1907).

B/ DURKHEIM SAU EXPLICAȚIA SOCIALĂ

Émile **Durkheim** (1858–1917), ca unul din primii fondatori ai sociologiei, a remarcat foarte bine ambiguitatea acesteia mai ales în faza ei de început.

El respinge în mod incontestabil orice fel de metafizică și refuză cu încăpățînare orice teorie generală a devenirii. Împotriva filosofiei, Durkheim pune bazele unui pozitivism riguros și decide să „trateze faptele sociale drept lucruri". El nu se desprinde doar de orice pretenție ontologică, ce consideră omul o creatură nedeterminată (ființă), ci și, mai precis, de psihologia individualistă. Trebuie să admitem existența *faptului social* independent de conștiința individuală. În această

perspectivă, studiul său asupra suicidului este absolut subversiv. A afirma că „suicidul variază invers față de gradul de integrare în societatea religioasă, în societatea casnică sau în familie, și în societatea politică, sau în națiune", înseamnă a admite întîietatea colectivului asupra individului, a socialului asupra psihologicului. Un om nu-și ia viața doar din motive personale, oamenii se sinucid mai mult într-o societate decît în alta, mai mult într-o zi decît în alta...

Acest demers a fost indispensabil în construirea sociologiei și Durkheim a știut să fixeze regulile științifice ale metodei sociologice, să caute cauzele eficiente ale fenomenelor sociale înainte de a-și pune întrebări asupra cauzelor finale sau a motivelor. A crea știința socialului înseamnă a transforma realitatea socială în obiect (eliminarea omului) și a căuta determinările sale în afara oricărei presupoziții filosofice sau politice (eliminarea judecății).

Unde sînt ideile politice ale lui Durkheim? Nu are nici una! Butadă superficială totalmente nepotrivită. Durkheim refuză să cantoneze sociologia într-o căutare gratuită și așteaptă ca ea să se pună în serviciul administrării corecte a societăților, altfel „ea nu ar merita nici măcar o oră de trudă". Savantul descoperă și explică permanențe și evoluții. Datorită observațiilor sale, politicul va putea să acționeze mai bine. Republica este legitimată.

Dincolo de acest rol de sfătuitor, opera lui Durkheim rămîne politică dar într-o manieră mai ocolită. Și asta datorită excesului său de neutralitate, care consideră societatea ca pe un întreg preconstituit. Raționalismul observației adoptat de Durkheim evită în mod cert superficialitățile empirismului sau caracterul *aprioric* al filosofiei istoriei. Dar definind societatea drept o conștiință colectivă, pretinzînd că aceasta exprimă întregul social, Durkheim explică viața colectivă așa cum este ea, o explică pînă la a o legitima. El îi conferă societății industriale coeziunea prin invocarea totalității sale. Îi propune astfel stabilitate și subestimează conflictele care sînt doar anomii și cazuri patologice.

În domeniul științelor omului Durkheim îndeplinește același rol pe care și-l asumă statul modern : încercînd să explice societatea nouă, el o admite în totalitatea sa, cu armoniile și disfuncționalitățile sale – pe scurt, el *raționalizează* explicarea realului într-un moment în care statul își raționalizează dominația asupra realului.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Émile Durkheim (1858–1917), *La division du travail social, étude sur L'organisation des sociétés supérieures* (1893), PUF, 1960 ; *Les règles de la méthode sociologique* (1895), PUF, 1947, rééd. „Quadrige", 1981 ; *Le suicide* (1897), PUF, 1967, rééd. „Quadrige", 1981 ; *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) ; *„L'Allemagne au-dessus de tout"* (1915), Armand Colin, 1991.

B. Lacroix, *Durkheim et le politique*, Presses de la FNSP, 1981.

C/ MAX WEBER SAU NECESITATEA SACRULUI

La prima vedere, Max **Weber** (1864–1920) pare mai prudent decît Durkheim. El nu are pretenția să explice, ci să înțeleagă, nu caută să construiască o „fizică socială", ci o *sociologie istorică*, rezervă științelor naturii cauze eficiente, dragi și lui Durkheim, și încearcă mai degrabă să sesizeze acțiunile umane din interior și să analizeze logica comportamentelor individuale.

Științele culturii trebuie să respecte specificitatea obiectului lor, să recunoască *Geist*, spiritul, cultura, umanitatea, acest amestec de conștiință și de voință, care interzice studierea unei acțiuni socio–istorice la fel cum am studia presiunea atmosferică sau atomul, care obligă la recunoașterea unui sens, a unei semnificații, cel puțin pentru cel ce o săvîrșește și caută o finalitate. Și aceste acțiuni intervin într-o societate, adică într-o cultură. Cum putem descifra acest plan secund? Studiind *sistemul de valori* adoptat de societate, pentru a înțelege, de exemplu, cum putea fi convins un protestant englez din secolul al XVII–lea să cumpere bunuri, pentru ca apoi să le fructifice.

Weber poate astfel să scrie *Sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, să înțeleagă apariția capitalismului european și să o pună în legătură cu concepția calvinistă asupra lumii. Puritanismul îi interzice omului să cunoască hotărîrile lui Dumnezeu, dar îl obligă să-i preamărească împărăția în timpul vieții terestre. În acest caz, *munca* e cea care confirmă credința celor predestinați. Ea este rugăciune. Organizarea rațională a muncii și acumularea de capital îmbogățesc viața omului, nu pentru că ele îi procură bani, ci pentru că îi dovedesc că este alesul lui Dumnezeu, calmîndu-i astfel angoasele.

În consecință, capitalismul nu s-a născut atunci cînd a fost acumulat un capital, atunci cînd au intervenit transformări tehnice și cînd o clasă a devenit conștientă de interesul ei economic. El s-a născut atunci cînd oamenii au conceput altfel lumea și cînd au supus-o acestei concepții.

Pentru a verifica validitatea interpretării sale, Max Weber arată că deși China a cunoscut acumularea de capital și revoluția tehnică, revoluția industrială nu s-a produs : ceea ce lipsea era etica susceptibilă de a pune în mișcare ansamblul. Ar fi exagerat totuși să tragem concluzia că Max Weber opune economicului lui Marx un element *religios* care ar determina întotdeauna evoluția istoriei. El s-a mulțumit să degajeze o configurație singulară, în care factorul religios a avut această întîietate.

Dincolo de geneza capitalismului, Weber a clarificat *dimensiunea politicului* în stat. Demersul său constă în construirea unor categorii abstracte ce ajută la înțelegerea societăților concrete, confruntîndu-le. Sociologul își imaginează astfel două tipuri de societate, două modele care nu au existat niciodată ca atare, dar oferă anumite puncte de reper :

- comunitatea *(gemeinschaft)* în care indivizii sînt puternic integrați în întregul social și acționează în conformitate cu tradiția și cu bagajul afectiv de natură religioasă

  și
- societatea *(gesellschaft)* în cadrul căreia participanții aderă calculîndu-și interesele reciproce și acționează în vederea obținerii celor mai avantajoase reglementări.

Gesellschaft devine o grupare atunci cînd membrii săi sînt uniți printr-un contract explicit, devine întreprindere atunci cînd scopul său este determinat într-un mod rațional și, în sfîrșit, devine instituție atunci cînd activitatea poate influența comportamentele membrilor săi prin decrete sau legi.

Oricît ar fi de rațională, orînduirea politică rămîne marcată de dualitatea dintre tendința spre conflict și tendința de integrare. Ea se caracterizează prin apariția puterii, *Herrschaft* sau a dominației, prin care dominanți și dominați se constituie în grupuri politice. Dominații se supun unui ordin pe care îl consideră întemeiat : ei acționează ca și cum dominația ar fi legitimă. *Statul* este, în acest caz, instituția care folosește dominația în spațiu (un teritoriu) și în timp (istorie), deținînd astfel monopolul violenței fizice legitime.

O dată stabilită această specificitate a politicului, și restabilită evidența în virtutea căreia statul obține ascultarea, Max Weber schițează o tipologie a dominației. El distinge trei tipuri de autoritate cărora le corespund trei tipuri de supunere în cadrul cărora ceea ce contează este recunoașterea dreptului de a comanda :

– dominația *carismatică*, a cărei legitimitate apelează la transcendență, la un principiu cu ajutorul căruia conducătorul întreține o relație privilegiată. Conducătorul carismatic și calitățile lui au mai puțină importanță, deține de unul singur autoritatea, fidelii săi beneficiind doar de însărcinări excepționale (ex. bonapartismul) ;
– dominația *tradițională*, a cărei legitimitate e bazată pe importanța trecutului și pe acceptarea acestuia, care dictează reguli particulare. Titularii autorității datorează supunere personală față de superiorii lor (ex. monarhiile absolute) ;
– dominația *rațională* își sprijină legitimitatea pe un corp de reguli legale, reguli generale. Titularii autorității se înscriu într-o sferă delimitată de competență. Puterea lor este stabilită de drept. Încarnarea acestui tip de dominație este funcționarul (ex. statele birocratice).

Astfel, da la un bun început, Max Weber se află în centrul problemei politice care nu e cea a unui raport între forțe brute, ci o relație instituționalizată și stabilizată.

Care este lecția politică a acestei munci? Max Weber nu impune nici una. El ține la cezura de principiu dintre reflexia științifică, ce enunță doar judecăți de fapt, și activitatea politică, ce fabrică sau reproduce valori. Concluziile științifice nu induc nici o valoare și, invers, stabilirea adevărurilor trebuie să respingă orice valoare. Cu toată diferența existentă între *savant* și *politic*, accentul pus de către sociologul german pe universalitatea birocrației în statul modern (și pornind, implicit, de la caracterul secundar al opoziției capitalism/socialism sau dictatură/democrație) nu a putut rămîne fără efect politic. Perspectivele trasate în analizele sale tind mai degrabă să dea întîietate perfecționării societății birocratice decît apariției unei imposibile democrații.

Nu este totuși simplu să rezumăm ideile politice ale lui Max Weber. Sau mai degrabă ar fi simplist ca, din analiza ideilor sale asupra conducătorului carismatic, să tragem concluzia că el ar fi un hitlerist înainte de vreme, sau să ne referim la *Éthique protestante*... pentru a-l considera un antimarxist încrîncenat. Ce importanță poate avea faptul că Max Weber ar fi fost antimarxist sau marxist, ce importanță ar avea să știm că el ar fi fost fascinat sau ar fi simțit repulsie față de Hitler? Ceea ce reiese clar e disperarea sa față de societatea birocratică ce elimină individul și apelul său secret în favoarea regăsirii *sacrului*. Chiar dacă am putea vedea în el un promotor al puterii raționale, adică al clasei birocrației.

Max Weber a fost primul care a înțeles societatea modernă și a sesizat că ea și-a pierdut dimensiunea religioasă pe care a avut-o la

origini, funcționînd acum prin ea însăși, prin propria-i gravitație. Mașină goală, ce se învîrte în gol, ea abandonează cultura și se supune raționalizării exagerate, alegîndu-se cu toate valorile sfărîmate. Este tema „dezvrăjirii". Și Weber nu crede că societățile umane pot să progreseze fără valori, că pot să se mulțumească cu adevărul practic, că pot să meargă înainte fără Dumnezeu. În acest punct viziunea sa este radical opusă marxismului. El somează statul–savant, prea savant, să se salveze găsindu-și noi valori și să se ridice prin noi eroi.

Opera lui Max Weber alimentează un veritabil conflict al interpretărilor. În *Raison et légitimité*, în 1973, J. Habermas îi reproșează lui Weber că ar fi îndepărtat, fără a aduce cu adevărat în discuție, posibilitatea unei rezolvări raționale a conflictelor. E adevărat că tema „războiului zeilor" (antagonismul ireductibil dintre diferitele sisteme de valori) are puncte comune cu constatarea autodistrugerii rațiunii epocii luminilor. De aici posibilitatea stabilirii unor filiații între gîndirea sa și cea a lui Carl Schmitt sau a lui Nietzsche. Dar alți interpreți, atribuindu-i o viziune mai degrabă „deziluzionată" decît „catastrofică", pun accentul asupra atașamentului său la o *etică a responsabilității* ; oricare ar fi ambiguitățile teoriei legitimității, Max Weber încearcă să salveze idealul autonomiei individuale și, deci, să *limiteze* prerogativele șefilor carismatici. Astfel, „așa cum etica responsabilității nu poate fi imaginată fără un minim de raționalitate *practică*, politica pe care ne-o putem dori rămîne de fapt *subordonată* principiilor politice ale raționalismului modern" (Ph. Raynaud).

În concluzie, Weber, așa cum apare el în special în opera lui Raymond Aron, pare, prin amploarea operei sale, prin imensa lui erudiție, prin rigoare, unul din marii rivali intelectuali ai lui Marx.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Max WEBER (1864–1920), *Sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904–1905), 1964 ; *Le savant et le politique* (1919), 1958 ; *Économie et Société* (1922), Plon, 1971.
Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard.
Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber et la politique allemande*, PUF, 1985.
Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, PUF, 1987.
O. Duhamel et Y. Mény (dir.), *Dictionnaire constitutionnel*, PUF, 1992, vezi : Autorité, Légitimité, État.

Wilhelm Hennis, *La problématique de Max Weber*, PUF, 1996.
Pierre Bouretz, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Gallimard, 1996.

D/ VILFREDO PARETO SAU PROPAGANDA PRIN FAPT

Ca toți oamenii de știință ai socialului, **Pareto** dorește ca demersul său să fie științific și îl consideră ca atare datorită abordării ultrapozitiviste. Știința este doar logico–experimentală, observatorul e neutru, contează doar *faptele*. Constituirea unui concept este inutilă sau periculoasă, a pretinde că am pus la punct centre de inteligibilitate care se justifică doar prin raționalitate reprezintă o iluzie filosofică. Între observația științifică și opțiunile politice nu ar exista de altfel nici o legătură : „una și aceeași doctrină poate fi respinsă din punct de vedere experimental și admisă din punctul de vedere al utilității sociale și *viceversa*".

Rămîne deci de văzut care este obiectivul cercetătorului. E cunoscută celebra imagine a bețivului care, pierzîndu-și cheia pe stradă, o caută sub un felinar pe motiv că doar acolo este lumină. Empirismul lui Pareto cedează acestei beții : strada nu există, societatea nu există ca obiect, există doar fapte sociale, zone de lumină în care sociologul poate să opereze comparații, să facă alegeri, să propună clasificări.

Într-un asemenea joc al *clasamentelor*, necesar pentru a trece în posteritate, Pareto excelează, nu fără a avea talent în acest sens. Totul pornește de la distincția dintre *acțiuni logice* și *acțiuni nonlogice* (cele din urmă, în principiu, fiind mai rare datorită naturii raționale a omului ; dar o acțiune nonlogică poate consta în a introduce o logică acolo unde ea nu există, acolo unde mijloacele și scopurile se contrazic).

Pentru a clasifica acțiunile, trebuie să cunoaștem principalele *instincte* ale omului, sau ceea ce Pareto numește reziduuri. El distinge două instincte fundamentale : instinctul combinațiilor, datorită căruia omului, ființă logică, îi place să calculeze și instinctul de inerție în virtutea căruia omul, conservator prin natura sa, „se opune separării lucrurilor unite". Mai există alte patru instincte : manifestarea sentimentelor proprii, sociabilitate și conformism, milă și individualism. Societățile fac apel la unul din aceste tipuri de sentimente. Atena

cultiva instinctul de combinație, propriu societăților democratice, în timp ce Sparta apela la instinctul de conservare, ceea ce a făcut inevitabil conflictul dintre ele.

Efectele politice ale acestei construcții (pe care am simplificat-o la maxim) sînt clare. Distincția fundamentală dintre conduitele logice și nonlogice permite denunțarea iluziilor democratice sau, *a fortiori*, socialiste, condamnate la contradicția dintre scopuri (de eliberare) și mijloace (autoritare). Fiecare societate e condusă de *elite* care au pus mîna pe putere grație măiestriei lor în arta de a combina. Dar elitele, care fac istoria, riscă să se piardă. Ele se uzează, se enervează, combină prea mult, uită de instinctul de inerție, neglijează să mizeze pe persistența agregatelor, se intelectualizează, se rup de mase. „Istoria este un cimitir de aristocrație."

Pareto recomandă conducătorilor secolului al XX–lea să se calmeze, să organizeze *circulația elitelor*, să-și reînnoiască membrii pentru a putea să se mențină. Și pentru că este un *fapt* că elitele fac societatea, este un fapt că e nevoie de o elită virilă pentru a putea să conducă masele, Pareto ar fi, în realitate, „liberal–fascist", reprezentant al guvernului Mussolini la Societatea Națiunilor, dar, pe de altă parte, apărător al libertății presei. Dar, mai ales, el ar fi unul din primii doctrinari ai antidoctrinarismului, un fanatic al faptului, în opinia căruia masele trebuie să se supună în mod inexorabil realității.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Vilfredo PARETO, (1848–1923), *Les systèmes socialistes*, 1903 ; *Traité de sociologie générale* (1916), Genève, 1968.
G. Busino, *Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto*, Genève, 1966.
R. Aron, *Études politiques*, Gallimard, 1972.
B. Valade, *Pareto, la naissance d'une autre sociologie*, PUF, 1990.

2/ Știința ca forță socială

Filosofi ca Eric Weil, sociologi ca Max Weber, ingineri ca Taylor și revoluționari ca Lenin sînt mai mult sau mai puțin de acord cu ideea că lumea se unifică în jurul principiului muncii sau, mai exact, că munca modernă a devenit elementul esențial al tuturor societăților, indiferent de orînduirea socială.

Altfel spus, ar fi absurd să negăm diferențele existente între națiunile industrializate, o dată ce unele au etatizat proprietatea asupra mijloacelor de producție și au înlocuit piața muncii printr-o ordine planificată, în timp ce altele au menținut proprietatea privată asupra tuturor formelor sale. Nimeni nu mai contestă faptul că primele cunosc moduri de guvernare autoritare, în timp ce celelalte practică pluralismul reprezentativ în cadrul cărora guvernanții sînt desemnați de majoritatea celor guvernați. Dar în societățile „socialiste", în afara opresiunii politice și sociale, asistăm la o foarte slabă creștere a productivității.

A/ ORGANIZAREA MUNCII

Aceste diferențe, oricît de puțin importante ar fi ele, nu exclud existența pe alocuri a unor diferențe între principiile de legitimare a sistemelor existente și realitățile lor, diferențe ce se îndreaptă în același sens. Atunci cînd statul liberal pătrunde în societatea civilă, atunci cînd statul socialist, departe de a dispărea, își sporește puterea, și unul și celălalt dezvoltă Leviathanul. Fiecare o face desigur în manieră proprie și în funcție de istoria sa : cărți de muncă pentru toți sau permisul de ședere pentru imigranți, lagărele de reeducare sau șomajul... Dar dincolo de aceste diferențe, considerabile, de natură și nu de stadiu, direcția ar putea să pară identică, întărirea statului, logica este aceeași, dictată de imperativul dezvoltării științifice – tehnice – industriale.

Punerea sub semnul întrebării a civilizației industriale tinde astăzi să ne facă să uităm dinamica filantropică a statului–savant. A domina natura, spuneau unii, a raționaliza munca pentru a-l ajuta pe muncitor, gîndeau alții. **Taylor** a fost mai întîi muncitor, apoi contra maistru și, în sfîrșit, „inginer–consilier în materie de organizare". Cînd, la începutul secolului, a conceput organizarea științifică a muncii, Taylor a dorit să scutească muncitorul de efort și să-l scutească pe patron de chiulul muncitorilor. El a vrut în același timp să creeze o nouă pătură de muncitori, a căror singură funcție să fie aceea de a ordona comportamentele. Taylor a mers pînă la stabilirea unui raport optimal, unu la trei, între supraveghetori și producători, adică un supraveghetor la trei producători.

Datorită acestei raționalizări a muncii industriale, muncitorii își pierd îndemînarea. Cunoștințele tradiționale, concentrate odinioară în mințile lor, sînt încorporate capitalului. Taylor a pus la punct ceea ce a anunțat Marx : fărîmițarea sistematică a gesturilor muncii, militarizarea științifică a întreprinderilor în cadrul cărora muncitorul devine „resortul automat al unei operații exclusive, în așa fel încît fabula absurdă a lui Menenius Agrippa, care îl reprezintă pe om ca simplu fragment al propriului trup, devine realitate [...] ; marea industrie... face din știință o forță productivă independentă și o înrolează în serviciul capitalului" (K. Marx, *Capitalul*, t. I, p. 903). De dragul productivității, știința pătrunde în uzină și poate lua aspectul unei manipulări psihosociologice care face ca muncitorul să interioreze exigențele funcționale ale întreprinderii.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

F. W. TAYLOR, *La direction scientifique des entreprises*, Verviers, 1967.
Charles CHAPLIN, *Les temps modernes*, 1935 (film).

B/ LENIN ȘI TAYLORISMUL

„Ușurel, sîntem grăbiți", obișnuia să spună Lenin. Ideea justifică NEP-urile, restaurarea parțială a capitalismului, pentru a salva perspectiva socialistă. Lenin susține, în virtutea aceleiași dialectici, că suprimarea diferenței dintre munca manuală și cea intelectuală trece prin întărirea acestei deosebiri. Într-adevăr, agravarea diviziunii muncii, și cu ea „a naturii autoritare a procesului muncii", este justificată „dacă ea apare ca o condiție a eficienței superioare a muncii productive, deci a scurtării timpului de muncă, deci a participării proletariatului la sarcinile politice și la afacerile statului" (Lenin, *Oeuvres complètes*, Éd. de Moscou, t. XX, p. 93). Dacă munca normată și cronometrată permite

cîștigarea a patru ore pe zi, trebuie să recurgem la ea și să folosim cele patru ore pentru învățarea autogestiunii. Este cel puțin o bună justificare.

Lenin a mers mult mai departe de acest raționament asupra eficacității. Conducătorul bolșevic a considerat că taylorismul reprezintă o formă de tranziție ce pregătește socialismul. Standardizarea muncii manuale i-a apărut ca o tranziție posibilă spre socialism cu ajutorul „generalizării muncii manuale în întreaga societate". Să nu uităm că, în pofida teoriei sale asupra imperialismului, Lenin a împărtășit certitudinea lui Marx, conform căreia comunismul este compatibil cu opulența, altfel spus, că dispariția statului trece printr-o mărire considerabilă a productivității și, în cazul concret al Rusiei, că se pune problema construirii bazei economice a comunismului.

E ușor să se glumească pe seama combinației monstruoase dintre instaurarea unei democrații economice reale și instaurarea unei nu mai puțin reale dictaturi tehnice. A recurge la modelul capitalist al marii industrii mecanice crezînd că este suficient ca ea să fie condusă de cei ce o suportă pentru a evita pericolele pe care aceasta le comportă, este desigur un gest curajos. Dar tentativa de a depăși asemenea contradicții nu a putut fi controlată mult timp, ceea ce a complicat bilanțul. Este adevărat că fantasma raționalizării complete a societății sub conducerea partidului unic, posesor al științei, a fost violentă.

Istoria a spulberat proiectul, și războiul civil – proletariatul. Mai trebuie să constatăm că stalinismul a prins contur pornind de la aceste imperative tehniciste. Nu există nici o diferență între taylorism, stahanovism, exaltarea raționalității tehnice, prioritatea acordată industriei grele, întărirea unei pături de ingineri și de tehnicieni detașată de proletariat și întărirea autorității organizatorice a statului. O problemă reală și-a găsit o soluție catastrofală. Oricum, Lenin ținea la ecuația „comunism=puterea sovietelor+electrificare", lucru ce ne permite să vedem în el un promotor al statului–savant... Dimensiunea industrială a bolșevismului a fost prea neglijată pentru a nu insista aupra disjuncției dintre revoluția tehnologică și revoluția politică. Un tehnocrat francez de dreapta își împărtășea odată relativa admirație față de conducătorii sovietici care, într-o jumătate de secol, au condus, spunea el, o revoluție tehnică mai rapidă și mai puțin costisitoare decît în țările capitaliste. Clasificarea comparată nu ar avea sens, pentru că ar înșira într-o coloană copii morți în mine și în cealaltă pe cei morți în lagăre. Dar nu au murit ei toți în numele muncii pentru statul–savant?

C/ JAMES BURNHAM : IREZISTIBILA ASCENSIUNE A MANAGERILOR

Burnham poate fi situat între Lenin și Taylor. Nu numai pentru că este, pînă în 1933, trotkist și publică *The Managerial Revolution* în 1940, ci și pentru că, în măsura în care reia ideile importanței organizării muncii, îi generalizează efectele, le integrează într-o concepție economistă a puterii și, în final, îi răspunde lui Marx cu ajutorul lui Taylor.

Cum ar putea marxiștii să conteste ideea conform căreia condițiile de producție determină deținerea puterii politice? El a mai constatat și uniformizarea crescîndă a infrastructurilor în emisfera nordică. Taylorismul triumfă din California pînă în Ural. Creșterea industrială, ordonarea pieții muncii și a bogățiilor, cît și productivitatea maximă au devenit valorile națiunilor avansate. Societățile moderne s-au structurat deci în conformitate cu o nouă ierarhie socială, dominată de *manageri* („organizatori").

Doar acești tehnicieni superiori posedă competențele tehnice, cunoștințele științifice și, mai ales, capacitățile psihologice și sociale indispensabile pentru a conduce, deoarece „ființele umane sînt instrumente de producție la fel de importante ca mașinile și, deci, trebuie ca cineva să știe să le mînuiască". Puterea în societate nu mai aparține finanțiștilor, prea specializați, ea nu a trecut nici în mîinile tehnicienilor din laboratoare, ale căror cunoștințe sînt prea îngust științifice, ea e deținută de organizatorii ce coordonează ansamblul și conduc întregul, înțelegînd aici și oamenii. *Managerii* sînt cei ce dețin puterea reală, ei își vor însuși și puterea legală (și, aici, marxiștii spuneau același lucru cînd susțineau că în monarhia franceză din secolul al XVIII-lea burghezia deținea deja puterea). Era *organizatorilor* va culmina astfel cu „regimul directorial", care va triumfa în întreaga lume. Superstructurile vor varia în funcție de tradițiile istorice și Burnham reține doar trei, cea sovietică (etatistă), cea germană (național-socialistă) și cea americană (epoca post *New Deal*).

A arăta cine deține puterea înseamnă a i-o oferit? Dacă răspundem afirmativ, diferența dintre savant și politic dispare. Doar pentru că Burnham credea în victoria Germaniei național-socialiștilor nu înseamnă că el și dorea acest lucru. Ar fi la fel de greșit să facem din el doar un simplu ideolog al *managerilor*. James Burnham se înscrie mai degrabă pe linia sociologilor dezamăgiți și opera lui s-a vrut, înainte de toate, o demistificare a comunismului. Prin moartea capitalismului puterea producătorilor devine imposibilă. Lecția politică pe care o degajă nu lasă loc pentru îndoieli : degeaba așteptăm revoluția socialistă ; pe

de altă parte, ar fi un gest reacționar să ne cramponăm de păstrarea regimului capitalist. A mai rămas doar reformismul tehnocratic care va amenaja *managementul*. Așa cum nota Léon Blumm, revoluția va deveni o realitate, dar va fi vorba de o revoluție managerială, nu de una socială și, din punctul de vedere al masei imense a proletariatului care își va schimba doar stăpînul, ea va fi făcută degeaba.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

James BURNHAM, *L'ère des organisateurs* (1940), Calmann–Lévy, 1947 (prefață de Léon Blumm ; *Les Machiavéliens* (1943), Calmann–Lévy, 1949.
R. Linhart, *Lénine, les paysans, Taylor*, Paris, Le Seuil, 1976.

D/ J. K. GALBRAITH : „LA CINE LUCRAȚI?"

Ascensiunea organizatorilor depășește cadrul strict al întreprinderii. *Managerul* unui partid, al unei administrații sau al unui sindicat va participa la conducerea regimului directorial. John Kenneth **Galbraith** nu va dezvolta generalizarea tezelor lui Burnham, ci va prefera să analizeze sistemul economic american. Autorul lucrării *Le nouvel État industriel* își pune problema motivațiilor acestui nou tip de responsabili. Mai precis, el caută să afle datorită cărui miracol motivațiile lor corespund cu cele ale marilor întreprinderi la care lucrează. Ce îi face pe acești oameni să dorească ceea ce dorește statul–savant? Ce face ca tehnostructura să funcționeze? Banii, în mică măsură ; gratificațiile, poate ceva mai mult ; „social–narcisismul"[1], mai degrabă.

Rentabilitatea tehnologică e legitimată de conștiința de a lucra într-o întreprindere puternică :

> „O societate mare... continuă să fie simbolul succesului și al reușitei într-o societate civilizată. Ea transferă acest prestigiu membrilor săi : este mai rentabil să aparții unei

[1] Expresia îi aparține lui Étienne Allemand, în *Pour une éthologie générale*, thèse, Paris VIII, 1976.

> firme ca General Motors sau Western Electric decît să fii un izolat. Întrebarea pe care și-o pun în mod automat doi oameni ce fac cunoștință în Florida sau în avion este : «La cine lucrați?» Pînă nu se face această precizare, celălalt este o enigmă ; el nu poate fi situat într-un context ; nimeni nu știe cîtă considerație merită... *(Managerul)* capitulează în fața organizației, datorită capacității acesteia de a face mai mult pentru el decît poate face el însuși" (*Le nouvel État industriel*, Gallimard, 1968, p. 155).

Ceea ce acționează pentru cutare societate multinațională va funcționa la fel și pentru o anume administrație, mai mult sau mai puțin înlocuită de mitul serviciului public. Deși anumite diferențe persistă, distincția public/privat este pe zi ce trece tot mai perimată. Galbraith admite că savanți și administratori se asociază în vederea constituirii unei *tehnostructuri* ce guvernează. Să mai notăm că tezele economistului american se vor critice. El constată dispariția liberalismului economic și, o dată cu aceasta, eliminarea puterii capitalistului din întreprindere și a consumatorului de pe piață. Economia modernă este, deci, dominată de cîteva mari firme ce inversează legea cererii și a ofertei și creează artificial nevoi irațională pentru a face să se intensifice la nesfîrșit propria lor creștere. În afară de aceasta, simbioza dintre tehnostructură și birocrație permite acestui ansamblu să pună stăpînire pe întreaga societate.

O interpretare de stînga ar putea să facă din Galbraith un apărător al capitalismului monopolist de stat ; o interpretare de dreapta ar sesiza o nostalgie după era liberală. Galbraith pledează mai degrabă pentru o reorientare a rolului statului, pentru ca birocrația să se detașeze de tehnostructuri, în scopul satisfacerii nevoilor sociale. El se înscrie mai curînd în rîndul acelor autori americani care, ca și Daniel Bell sau Zbigniew Brzezinski, văd în evoluția Statelor Unite viitorul omenirii.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

John Kenneth Galbraith, *L'ère de l'opulence* (1961), Calman-Lévy, 1986 ; *Le nouvel État industriel* (1968), Gallimard, 1989.
Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme* (1976), PUF, 1979.

E/ IDEOLOGIA TEHNOBIROCRATICĂ

Tot sociologii americani sînt aceia care au inventat expresia „societate postindustrială" și au proclamat sfîrșitul ideologiilor. Adevărul este că statul–savant detestă ideologia – care e contestabilă prin natura sa –, și politica – pentru că ea presupune opoziția. El preferă ca societatea să fie administrată de oamenii cei mai competenți. Apologia întreprinderii, care se generalizează în Franța începînd din anii 1980 – inclusiv la stînga eșichierului politic –, are aceeași tendință.

Această ideologie ce tinde să devină dominantă, a început să se contureze încă din anii 1930 și s-a răspîndit în rîndul elitelor aflate în opoziție cu politica tradițională. Pentru a o înțelege poate nu este inutil să ne reamintim prin ce se definește ea față de politică, înainte de a vedea în ce mod acest dualism simplist a creat noi valori. Există deci la origini două orientări :

Una salutară, ce trebuie promovată :	Cealaltă nefastă ce trebuie eliminată :
Știința (cea adevărată)	Ideologia (falsă)
Administrație (administrator)	Politica (politicianul)
Interes general	Interese particulare
Serviciu public	Alegeri partizane
Neutralitate tehnică	Angajamente sociale
Consens (unitate)	Diviziuni (conflicte)
Statul (publicul)	Societatea (privatul)
Permanența funcționarilor	Instabilitatea guvernanților

Această opoziție îmbracă uneori forma : antreprenor împotriva funcționar, sau societate civilă împotriva statului. Criza economică aflată în creștere în 1974, creșterea spectaculoasă a șomajului au redat vioiciunea ideologiilor productiviste. În Franța, tehnocrația înalților funcționari a avut prioritate față de apologia șefului de întreprindere. În orice caz, sub forma caricaturală prezentată mai sus, ideologia tehnocratică nu avea nici o șansă să reușească. Cu tot modernismul său, ea contrazicea într-un mod mult prea brutal legitimitatea democratică de care statele occidentale mai au nevoie. Ea s-a atenuat deci pentru a putea să se armonizeze mai bine cu noile valori ale guvernanților. Convergența a fost facilitată de evenimentele istorice și de transformările structurale prin care a trecut societatea. În Franța, Rezistența a măturat vechile elite, a obligat înalții funcționari să se angajeze politic, a stîrnit aversiunea noii generații politice față de partide. Într-o măsură mai

mică, cu douăzeci și cinci de ani mai tîrziu, mai 1968 va provoca efecte analoage asupra noului val de elevi ai Școlii naționale de administrație. În afară de aceste peripeții, diversificarea rolului statului a atras după sine politizarea administrației, în timp ce întărirea puterii executive a favorizat „funcționarizarea" politicii. După eliberare, înalții funcționari și conducătorii politici sînt recrutați de altfel din aceeași Școală națională de administrație. Foștii elevi, deveniți oameni politici, revendică monopolul cunoașterii în domeniul tehnicii deciziei : la fel ca și înalții funcționari, ei sînt apți să ia decizii. Cei care au rămas administratori revendică legitimitatea reprezentativă : responsabilul cu muzica din Ministerul Culturii îi reprezintă pe muzicieni mai bine decît ar fi putut să o facă oricare deputat, prefectul din Jura îi reprezintă pe jurasieni cel puțin la fel de bine ca alegii lor din Adunarea Națională.

În mare, tehno–conducătorii se regăsesc în punctul esențial. *Politica* politicienilor și administrația executorie au murit. Trăiască *politicul* și administrarea! Alegerile partizane cedează locul rezolvării problemelor. Revoluționarii și conservatorii sînt concediați pentru a lăsa cale liberă animatorilor schimbărilor sociale. Statul–savant va fi condus de negociatori și tehnicieni. Experții tehnici și tehnicienii negocierii pot să-și dea mîna pentru a lua decizii – restul este doar vorbărie. Politica își regăsește însă primatul din momentul în care administrarea își arată neajunsurile : trebuie alese soluțiile cele mai bune, trebuie luate decizii.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Daniel Bell, *The end of Ideology*, 1960.

J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie* (1964), Gallimard, 1973.

Association française de Science politique, *Administration et politique en France sous la V-e République*, Presses de la FNSP, 1982.

Variations autour de l'idéologie de l'intérêt général, collectif, PUF, 1979, dirigé par J.–J. Chevallier et Danielle Loschak.

J.–J. Chevallier et D. Loschak, *Science administrative*, LGDJ, 1978, 2 t.

Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, A. Colin, 1954 ; *Le bluff technologique*, Hachette, 1988.

3/ Juriștii, dreptul și statul-savant

Taylor, Durkheim și Duguit au fost contemporani. Juriștii sînt confruntați cu aceeași lume ca inginerii și sociologii. Problema lor specifică a fost aceea de a elabora o teorie generală a dreptului compatibilă cu această lume, să salveze știința juridică reconstruind-o. Sarcina a fost foarte dificilă, atît în Est cît și în Vest : acolo, în Est, pentru că Marx nu și-a bătut capul cu acest lucru, el a criticat dreptul burghez fără să propună un drept socialist din moment ce pentru el acesta este o iluzie mistificatoare ; aici, în Vest, pentru că a apărut statul-savant și a ruinat toate frumoasele sisteme ale gîndirii liberale, înlocuindu-le cu o doctrină juridică în stare să explice și să justifice intervenționismul statal. O sarcină atît de dificilă va fi îndeplinită de juriști, mai mult sau mai puțin bine, și pe căi diferite, principalele trei fiind cea a sociologiei, cea a logicii formale și a ceea a materialismului.

A/ LÉON DUGUIT : AJUTORUL SOCIOLOGIEI

Léon **Duguit** începe printr-o subversiune. El respinge dreptul subiectiv, rezultat din individualismul postulat de dreptul natural sau de ordonanțarea juridică creată de stat. Orice metafizică juridică este astfel îndepărtată : dreptul nu e creat nici de voința individuală și nici de stat. El este mai întîi o regulă socială. Principiul obligativității, ce caracterizează imperativul juridic, decurge din norma socială : ea este cea care dictează obligația de a respecta solidaritatea socială și de a acționa pentru realizarea ei. La începuturi, Duguit are o atitudine curajoasă față de stat. El îl descrie ca pe un fenomen ce ține exclusiv de forță, negîndu-i astfel orice legitimitate juridică. În același timp, el afirmă prin aceasta subordonarea statului față de drept : forța, pentru că despre forță este vorba, nu poate pune bazele dreptului : ea nu poate decît să i se supună. Cît despre doctrina juridică tradițională, plămădită din idealism, din ficțiuni individualiste și din exegeze mediocre, ea ar tresări la ideea că dreptul și statul pot fi definite pornind de la realitatea socială.

E o teamă depășită, căci dualitatea statului și a dreptului sfîrșește prin a întări statul. L. Duguit este incapabil să determine autoritatea calificată să precizeze conținutul dreptului în absența unui „acord general al conștiințelor". Sociologismul său se reîntoarce pe făgașul dreptului natural înlocuit pur și simplu cu dreptul obiectiv : ori se presupune că dreptul pozitiv îi corespunde, ceea ce justifică din principiu

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

situația, ori trebuie să punem față în față dreptul pozitiv și dreptul natural (sau obiectiv), dar cine să tranșeze această confruntare? Autorul postulează înțelept că legea pozitivă, născută din stat, beneficiază de o prezumție de conformitate cu dreptul obiectiv.

Duguit regăsește astfel idealismul juridic ce respectă ordinea stabilită, dar legitimează noua ordine. Concepția sa sociologică asupra dreptului eliberează statul liberal de obstacolele ce-l împiedicau să se transforme în stat–savant. Statul nu mai este o putere suverană, ci o „cooperare a serviciilor publice" organizate și controlate de către guvernanți pentru a îndeplini funcții de gestiune. În acest nou elan al său, puterea statală e mai mult justificată decît compromisă. Gestiunea disimulează dominația și permite intervenția statului în toate domeniile.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Léon DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, Boccard, 3e éd., 1927 ; rééd. CNRS en 3 tomes.

Évelyne Pisier–Kouchner, *Le service public dans la théorie de l'État de Léon Duguit*, LGDJ, 1972.

B/ HANS KELSEN : POZITIVISMUL JURIDIC

Chiar dacă societatea sugerează că nu trebuie să ucidem, norma juridică nu *enunță* obligația de a nu ucide. Ea doar ordonă judecătorului să-l sancționeze pe asasin. Sancțiunea nu se deosebește de obligație, și dreptul este cu atît mai puțin disociat de stat. Gîndirea lui **Kelsen** e foarte rațională, vizează construirea „teoriei pure" a dreptului, eliberînd-o definitiv de orice ideologie.

Dreptul este o piramidă a normelor : „Normele juridice formează obiectul științei dreptului sau, ceea ce înseamnă același lucru, dreptul este un sistem de norme". Statul nu creează dreptul. El nici nu i se

supune. El este Dreptul. Pentru a fi mai clar, juristul austriac compară problema raporturilor dintre stat și drept cu cele dintre Dumnezeu și lume, arătînd că „a fost nevoie de un efort nesfîrșit pentru a-l convinge pe om că Dumnezeu nu este decît personificarea naturii, concepută ca un sistem de legi". Dreptul constituie o ordine ce are ca funcție reglementarea folosirii forței în relațiile dintre oameni ; același lucru e valabil și pentru stat. Ele coincid deci din moment ce „una și aceeași comunitate socială nu poate fi constituită din două ordini diferite". Ordinea statală are o structură piramidală, căci ea „apare ca o serie de trepte juridice, o ierarhie ale cărei etaje sînt legate unele de altele prin principiul delegării". Fiecare normă e obligatorie în măsura în care este conformă cu o normă superioară. În acest fel, Kelsen justifică dreptul ca formă.

Teoria pură a dreptului scapă astfel de ideologie, fapt ce explică numărul mare de opoziții pe care le-a întîmpinat. Pozitivismul său radical șochează. Cutare jurist creștin–democrat sau socialist este indignat de faptul că ar putea sugera că : „Hitler înseamnă drept" ; un cutare magistrat conservator consideră de neacceptat faptul că Uniunea Sovietică ar putea fi considerată o ordine juridică. Opoziția a fost vehementă în special în Franța, pentru că ideologia franceză confundă cam de multă vreme opțiunea politică și analiza juridică. Fiecare dorește ca legalitatea să fie de partea sa, incapabil să se mulțumească doar cu legitimitatea. Știința juridică își bate joc totuși de „justiția" dreptului. Norma juridică poate foarte bine să fie nedreaptă sau nelegitimă : este problema politicului, nu a juristului. Acesta din urmă se arată interesat doar de coerența piramidei normative.

Apare aproape imediat un prim obstacol : piramida trebuie să aibă un vîrf, norma superioară trebuie să fie legată de o normă supremă. Kelsen răspunde că este vorba de o normă ipotetică sau de o „normă fundamentală, ipoteză necesară științei dreptului". O altă dificultate ar fi aceea că normele sînt cuprinse în texte și aceste texte trebuie să facă obiectul unei interpretări. Organul care aplică norma trebuie să aleagă între mai multe sensuri ale aceluiași text. Sensurile se raportează în mod necesar la conținut – ceea ce sparge structura ordinii juridice, separate de societate. Kelsen, separînd dreptul de ideologie, riscă mult să îl reducă la un formalism abstract.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Hans KELSEN, *Théorie pure du droit* (1934), Dalloz, 1962 ; *La démocratie*, 1923, rééd. Economica, 1988 ; *Théorie générale des normes*, (1946), PUF, 1996. – *Socialisme et État* (1923).
M. Troper, „Un système pur du droit : le positivisme de H. Kelsen" în P. Bouretz (dir.), *La force du droit*, éd. Esprit, 1991.
M. Troper, F. Michaut (éd.), *Le positivisme juridique*, LGDJ, 1993.

C/ PASUKANIS, VÎȘINSKI : TEORIA MARXISTĂ A DREPTULUI

Pasukanis este de acord cu Kelsen în privința specificității raportului juridic și a necesității de a lua în considerare forma juridică ca atare. În contradicție cu juriștii marxiști, care completează istoria formelor economice cu cîteva elemente decorative juridice, în contradicție cu juriștii marxiști, care propun o istorie a instituțiilor presărată cu lupta de clasă, Pasukanis caută o teorie generală a dreptului. Identitatea de păreri cu Kelsen se oprește însă aici, deoarece această teorie va trebui să fie materialistă. El reproșează teoriei lui Kelsen că „întoarce *a priori* spatele realităților de fapt, adică vieții sociale" ; ea „își bate capul cu normele fără să se ocupe de originea lor... sau de raporturile lor cu interesele materiale".

Juristul sovietic se străduiește deci să examineze conținutul material al dreptului de-a lungul istoriei. El vrea, de asemenea, să „dea o explicație materialistă reglementării juridice ca formă istorică determinată". Categoriile juridice nu sînt simple generalizări teoretice destinate să ordoneze o materie socială fără viață și fără istorie. Ele sînt, dimpotrivă, expresia formelor sociale care organizează comportamentul unor grupuri sociale într-un context dat. Dreptul nu a luat naștere din stat, ci din raporturile sociale. Statul îi conferă claritate și stabilitate, însă premizele sale își au rădăcinile în raporturile materiale și în cele de producție.

Pasukanis identifică dreptul cu economia, ordinea juridică cu organizarea claselor sociale. El poate astfel să ajungă la concluzia politică scontată, și anume, dispariția antagonismelor de clasă va permite ca dispariția dreptului să însoțească dispariția statului.

Concluzie previzibilă, nu pentru toată lumea și nu pentru mult timp. Statul stalinist nu poate pieri. Constituția din 1936 afirmă că statul „este al întregului popor" și prin aceasta îl întărește. Pasukanis este eliminat în 1937. **Vîșinski** devine *teoreticianul* sovietic al dreptului. Dreptul pozitiv încetează să mai fie un rău necesar pe cale de dispariție, o rămășiță a dreptului burghez, ci devine un drept de tip nou. Ca o noutate, Vîșinski suprapune vechile platitudini („un ansamblu de cutume și reguli ale vieții în comun confirmate de autoritatea statală") cu marxismul cel mai grosolan („un ansamblu de reguli de conduită care exprimă voința clasei dominante"). Și peste toate acestea, forța : „ambele sînt garantate de forța coercitivă a statului". Coerciția își reia drepturile și specificitatea dreptului cade în capcană. Lui Vîșinski nu-i pasă. El e preocupat, în schimb, să-și armonizeze tezele cu cele ale lui Stalin, în virtutea cărora lupta de clasă a dispărut în Uniunea Sovietică. El se mulțumește să proclame că legile sovietice exprimă voința maselor în totalitatea lor, din moment ce chiar și aleșii în Soviete sînt votați în unanimitate, adăugînd că voința clasei muncitoare „se naște din voința poporului". Dreptul este doar un instrument acționat de voință, aceasta alunecînd progresiv de la clasă la partid, de la partid la stat și de la stat la interpret. Gulagul a fost legiferat.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Pasukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme*, EDI, 1970.
Jean-Marie Vincent, *Fétichisme et société*, Anthropos, 1973.
K. Stojanovitch, *La philosophie du droit en URSS*, LGDJ, 1965.

4/ Teoriile despre statul-savant

Există nenumărați „gînditori" ai statului-savant. Aflați în centrul complicității dintre cunoaștere și stat, cu talente diverse, ei vor să edifice o știință a guvernării.

Analiza sistemică şi apoi reflecţiile lui Raymond Aron sînt o mărturie a acestui efort. Opera lui Carl Schmitt însă nu mai acordă atenţie acestei complicităţi pentru a pune bazele suveranităţii.

A/ DEUTSCH ŞI EASTON : PILOTAJUL SISTEMIC

Cum să suprimăm ceea ce este politică în politic? Reducînd politica la o tehnică oarecare. Substituind politicul politicii. Aşa cum există mecanic, chimic, biologic, cultural... există şi politic, deoarece ansamblurile sociale au nevoie să fie guvernate. De aici şi cunoscuta metaforă a lui Karl **Deutsch** :

> „Cuvîntul nostru «guvernare» provine dintr-o rădăcină grecească ce se referă la arta pilotării unei nave. Acelaşi concept subiacent se reflectă în dublul sens al cuvîntului englezesc *governor*, care desemnează deopotrivă o persoană însărcinată cu controlul administrativ al unei politici şi un dispozitiv mecanic ce controlează mersul unei maşini cu abur sau al unui automobil.
>
> Cercetînd lucrurile mai îndeaproape, constatăm că există o anumită similaritate subiacentă între modul de a «guverna» o corabie... şi arta de a guverna organizările umane. A pilota o corabie înseamnă a-i ghida comportamentul viitor, folosind informaţii privitoare atît la mersul său din trecut cît şi la poziţia pe care o ocupă în prezent, faţă de un anumit număr de elemente exterioare ei, în mod special rută, scop sau ţintă" (*The Nerves of Government*, New York, 1963).

A face teoria ştiinţifică a statului–savant înseamnă în mod paradoxal anularea sa ca putere de stat şi considerarea sa drept un simplu organism de funcţionare, însărcinat cu „atribuirea autoritară a valorilor" (Easton). Sistemul politic trebuie studiat în mediul său. De aici celebra metaforă a lui **Easton** asupra cutiei negre. Sistemul primeşte, sistemul produce. El primeşte *inputuri* (intrări), pe care le putem clasifica drept cereri sau susţineri. El produce la rîndul său *outputuri* (ieşiri), pe care le putem clasifica drept decizii sau acţiuni. Bineînţeles, outputurile au un efect retroactiv *(feedbacks)* asupra *inputurilor*. Pentru ca sistemul să funcţioneze bine, e nevoie de un bun pilot, care să ştie să recepţioneze corect cererile, să organizeze susţinerile şi să transforme intrările în ieşiri...

Analiza sistemică pune astfel accentul pe capacităţile de adaptare ale sistemelor politice. De aceea i s-a reproşat conservatorismul ; Deutsch şi Easton au obiectat însă cu pertinenţă că un sistem care se perpetuează nu este nici conservator (el integrîndu-şi schimbările), nici revoluţionar (în acest caz ar fi fost vorba de înlocuirea unui sistem cu altul), ci mai

degrabă el este de un progresism calculat. Aceasta e legea evoluției statului–savant, gestionarea calculată a oamenilor. Politica e redusă la o funcție. Se acreditează astfel ideea conform căreia caracterul obligatoriu al comportamentelor impuse cetățenilor este rezultatul unui calcul efectuat de un organism abilitat să facă acest lucru. O reglare legitimă și necesară se substituie astfel noțiunii de putere impusă sau consensuală. Clasa politică este de acum înainte „dezideologizată" și depersonalizată – sau cel puțin acesta ar fi destinul modernității sale. Ea se reduce la funcția ei, adică la simpla gestionare. După părerea sistemiștilor, aceste concluzii sînt simple constatări. Ne place sau nu, aceasta e direcția spre care se îndreaptă statul–savant.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Karl Deutsch, *The Nerves of Government*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963.

David Easton, *Analyse du système politique* (1965), A. Colin, 1974 ; *Varieties of Political Theory*, Englewoods, Prentice–Hall, 1966.

P. Birnbaum et F. Chazel, *Sociologie politique* (textes), Colin, 1971, 2 vol. rééd. abrégée 1979, 1 vol., coll. „U".

G. Lavau, O. Duhamel, „La démocratie", *în* M. Gravitz, J. Lecca (dir.), *Traité de science politique*, vol. 2, PUF, 1985.

B/ RAYMOND ARON ȘI TEORIA SOCIETĂȚII INDUSTRIALE

Lui Raymond **Aron** (1905–1983) nu-i prea plac ideologiile și dacă respinge duritatea marxismului sovietic, nu se poate împăca nici cu moliciunea liberalismului. Deși preferă analiza la rece a datelor sociale, el caută să-i influențeze pe cei ce dețin puterea economică, politică intelectuală sau militară. În acest sens, el acceptă ideea rupturii weberiene dintre cercetarea factuală și angajamentele individuale, dar crede totodată că, devenind teoreticianul statului–savant, va putea să-i schimbe evoluția. El privește societatea industrială a secolului al XX–lea din această perspectivă a triplei moșteniri lăsată de Tocqueville, Marx și Weber.

Tocqueville, mai puțin din convingere liberală cît din plăcerea sociologică, cu acea exaltare secretă a omului inteligent atunci cînd descoperă ceea ce nu-i place, constată :

„o mișcare aproape irezistibilă, parcă voită de providență, către democrație, acest cuvînt însemnînd dispariția progresivă a diferențelor statutare, tendința de nivelare a condițiilor de viață..."

Marx observă :

„la începutul secolului al XX-lea, dezvoltarea accelerată a forțelor de producție, dar crede că această creștere, în cadrul capitalismului, antrenează în mod necesar o luptă de clasă din ce în ce mai intensă" (R. Aron, *La lutte des classes, nouvelles leçons sur la société industrielle*).

În mod formal, prezicerile lui Tocqueville s-au realizat (toate țările din lume dotîndu-se cu constituții ce afirmă egalitatea în drepturi), dar, în felul său, și marxismul a „reușit" din moment ce a devenit ideologia oficială a unuia din statele cele mai mari din lume. Într-un sens mai mult marxist decît liberal, în sensul lui Hayek, foarte marcat de analizele *Capitalului*, Raymond Aron insistă asupra dezvoltării considerabile a forțelor de producție în societatea industrială contemporană. Societățile occidentale și cea sovietică aderă, vrînd nevrînd, la modelul de creștere și subordonează, fiecare în maniera sa, forțele sociale imperativelor economice. Atît în Uniunea Sovietică cît și în Statele Unite, societatea industrială impune aceeași distribuție a profesiilor : diminuarea considerabilă a numărului agricultorilor, creșterea numărului muncitorilor din industrie, înmulțirea angajaților din „servicii"... Capitalismul și socialismul sînt în această privință doar două metode diferite în vederea construirii aceleiași modernități economice. O apreciere ce pare optimistă față de creșterea economică foarte slabă a țărilor socialiste, care se va vedea foarte clar după căderea comunismului, la începutul anilor 1990.

În pofida acestei convergențe, Aron va sublinia și diferențele dintre Est și Vest. În acest punct el se inspiră din Max Weber, și mai cu seamă din explicația tipologică a acestuia. Sociologul nu poate să facă distincția dintre regimuri orientîndu-se doar după ideologiile lor oficiale, o dată ce ele pot să se întîlnească pe planul principiilor (ex. afirmarea suveranității poporului) sau pot să nu corespundă realității (clasa muncitoare nu conduce în statele socialiste, Statele Unite nu sînt guvernate de popor). În schimb partidele politice sînt un criteriu mai sigur. Autorul lucrării *Démocratie et totalitarisme* pune față în față :

Regimurile cu partid unic	și	*regimurile multipartite*
ținând spre viitor, revoluționare și violente, în care statul absoarbe societatea, apte de a fi totalitare. Ideologia de partid nu admite existența conflictelor. Regimul monopolist funcționează datorită terorii și credinței.		preocupate să conserve, respectînd legalitatea, în care societatea e separată de stat, acest lucru fiind o condiție a pluralismului. Ideologia pluralistă se bazează pe existența conflictelor. Regimul pluralist funcționează datorită pluralismului.

Oricît de mult s-ar strădui sociologul să fie obiectiv, este evident că tipologia sa nu îndeamnă la adoptarea „totalitarismului". Aron respinge în acest caz tradiția liberală și se dovedește a fi ultimul dintre sociologii clasici și în același timp unul dintre primii sociologi ai statului–savant.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Raymond ARON (1905), *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (curs ținut la Sorbona, 1955–1956), Gallimard, coll. „Idées", 1962 ; *La lutte des classes, nouvelles leçons sur la société industrielle, ibid.*, 1964 ; *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, 1965 ; *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967.
Sylvie Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Vrin, 1984.
Commentaire, număr special, iarna 1985.
S. Launay, *La pensée politique de Raymond Aron*, PUF, 1995.

C/ CARL SCHMITT ȘI TEORIA DECIZIONISMULUI

Elev al lui Max Weber, Carl **Schmitt** (1888–1985) a fost mult timp ignorat în Franța. Acest lucru este explicabil în parte datorită compromisului pe care l-a făcut cu regimul nazist între 1933 și 1936.

Carl Schmitt critică democrația parlamentară și în același timp și statul de drept, fiind partizanul unui „stat autoritar".

Critica instituției parlamentare provine dintr-o aversiune față de neputința liberalismului. Democrația reprezentativă îi pare limitată la „discuții perpetue" și, deci, incapabilă să răspundă întrebării centrale a politicii : cine decide? Moștenitor al raționalismului epocii luminilor, liberalismul e împărțit între revendicările individuale ale societății civile și exigențele guvernării de stat. Or, statul este un „centru de decizie" care „deține și concentrează o putere enormă : el are posibilitatea să facă război și, prin urmare, să dispună de viața ființelor umane". Această putere nu poate fi decît *politică*. Ea nu are nevoie de norme, ci de decizii politice. Criteriul specific al politicului în jurul căruia „se grupează actele și mobilurile politice, este distincția dintre prieten și dușman". Această concepție „decizionistă" a politicii se constituie într-o critică la adresa iluziilor statului–administrator, flancat de statul de drept.

Într-adevăr, în viziunea lui Carl Schmitt statul–administrator ajunge la un normativism juridic datorită căruia el devine neputincios în luarea deciziilor. El administrează fără a guverna și pretinde că își deduce legitimitatea deciziei din conținutul unei norme. Acest juridism nu este altceva decît o fugă din fața necesităților realității politice. Excepția și nu regula creează această realitate și „posibilitatea sau imposibilitatea de a elimina sau nu cazul excepțional extrem nu e o problemă juridică". Această teorie a excepției politice îi permite lui Carl Schmitt să avanseze o definițe originală a suveranității : „Suveran este cel ce decide într-o situație excepțională". Iluzoriului stat de drept, Carl Schmitt îi opune, din 1933, „formula activă și lămuritoare" a statului total : „fiecare stat este constrîns să-și însușească mijloacele puterii de care are nevoie pentru suveranitatea sa politică" și „orice stat autentic este un stat total". Această opinie pare să legitimeze statul totalitar nazist.

O asemenea analiză nu e scutită de ambiguități, ca de altfel orice analiză ce se pretinde realistă deghizînd judecățile de valoare. Așa cum unii interpreți ai lui Carl Schmitt admiră în mod „sincer" încă și astăzi *forța sa descriptivă*, alții nu ezită să folosească neputința Republicii de la Weimar, în evitarea victoriei nazismului și deci a instalării statului total, ca o probă a pertinenței teoriilor lui Carl Schmitt. Cît despre definiția pe care o dă politicului, ca o divizare între prieten și dușman, trebuie să-i remarcăm luciditatea sau să subliniem că, identică aproape cu cea dată de Lenin, ea este relevantă pentru un moment tragic al istoriei europene, care a durat între august 1914 și mai 1945.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

C. Schmitt, *Théologie politique* (1922–1969), Gallimard, 1988 ; *La notion de politique* (1917), rééd. Calman–Lévy, 1989 ; *Parlementarisme et démocratie* (1923–1932), Le Seuil, 1988 ; *La théorie de la constitution* (1928), PUF, 1994.

Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Léo Strauss et la notion de politique*, Julliard, 1990.

J. F. Kervegan, *Hegel, Schmitt, le politique entre spéculation et positivité*, PUF, 1992.

R. Cristi, *Le libéralisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel*, Kimé, 1993.

J. Derrida, *Politique de l'amitié*, Galilée, 1994.

D/ PIERRE BOURDIEU : DOMINAȚIE ȘI VIOLENȚĂ SIMBOLICĂ

Opera lui **Bourdieu** se înscrie în tradiția lui Marx și pune accentul pe procesul de legitimare a dominației în societățile divizate în clase. În această concepție dominația este cu atît mai eficientă, cu cît e mai discretă și operează în liniște. Legitimarea raporturilor de forță prin acest soi de disimulare întărește deci raporturile de forță obiective.

Pierre Bourdieu se înscrie în tradiția lui Durkheim și în cea a lui Weber, dar îi reproșează celui din urmă că nu este în stare, așa cum face Marx, să-și pună problema „rolului pe care îl are în cadrul raporturilor sociale nerecunoașterea adevărului obiectiv asupra acestora ca raporturi de forță" (*La Reproduction*, 1970). Bourdieu pune accentul pe interiorizarea dominației de către cei dominați. Dominația își atinge scopul mascîndu-și condiția față de cel dominat, în timp ce acela care domină reușește cu atît mai bine „să-și impună regulile și concepțiile" cu cît el însuși este orb (*La distinction*, 1970).

Bourdieu adaugă concepției lui Marx asupra alienării economice, alienarea culturală. Dominația unei clase e mai „subtilă" decît la Marx, deoarece ea presupune implicarea nu numai a puterii economice, ci și a celei culturale, care se bazează pe strategii de „distincție". Bourdieu mai adaugă și categorii ale psihanalizei (inconștientul, cenzura și

denegarea), pe care le utilizează împreună cu cele ale compunerii organice a capitalului economic, social și cultural pentru a obține concepte cum ar fi cel al „profitului simbolic".

„Noblețea" națiunii e reconstituită și perpetuată în fiecare moment cu ajutorul unor strategii multiple de reproducere socială bazate în special pe un capital cultural. Cultura nu este doar savantă, ea este înțeleasă aici ținînd cont de aspectul său exterior cel mai larg : ea vizează pictura, dar și arta culinară, muzica, dar și moda. Privilegiații se „supravalorizează" și nimic nu-i caracterizează mai bine decît „dispoziția impusă în mod obiectiv de consumul justificat al unor opere justificate, de capacitatea de a adopta un punct de vedere în exclusivitate estetic asupra unor obiecte constituite deja în mod estetic – deci destinate admirației celor ce au învățat să recunoască semnele admirabilului – și încă și mai rar, de capacitatea de a constitui în mod estetic obiecte obișnuite, uneori chiar «vulgare»... sau de a angaja principiile unei estetici «pure» în alegerile cele mai obișnuite din existența obișnuită".

Această teorie a dominației îi furnizează lui Pierre Bourdieu o cheie pentru a interpreta de exemplu producerea inegalităților școlare, statutul raporturilor dintre sexe sau rolul „opiniei publice".

Dominația e înțeleasă ca un „efect al locului" : calitatea dominantului este mai puțin cea a unui stăpîn al cărui ordin e ascultat, cît posedarea unei poziții sociale elevate. Sistemul acesta de poziții constituie un „cîmp" : termenul ne trimite cu gîndul la domeniul fizicii, adică la o situație dinamică în cadrul căreia forțele se atrag ca într-un cîmp magnetic. Cîmpul reprezintă un spațiu caracterizat printr-un anumit tip de combinații ce funcționează ca o piață unde indivizii și grupurile sînt în competiție și care produc asupra lor efecte specifice de recunoaștere sau de nerecunoaștere. Problema energiei sociale, a naturii sale și a distribuției sale este considerată esențială. Dar noțiunea induce și o teorie a politicului.

În *Les héritiers*, Pierre Bourdieu și Jean-Claude Passeron explică producerea inegalităților sociale prin transmiterea capitalului cultural care sancționează procentul diferențial de reușită școlară. Tema republicană a egalității șanselor ar fi deci o simplă amăgeală : „A crede că putem oferi tuturor șanse egale pentru a avea acces la învățămîntul cel mai elevat și la cultura cea mai înaltă, atunci cînd asigurăm mijloace economice egale tuturor celor ce posedă «calitățile» indispensabile, înseamnă a rămîne la jumătatea drumului în analizarea obstacolelor și a ignora faptul că măsurarea aptitudinilor după criteriile școlare ține, mai mult chiar decît de «calitățile» naturale, care sînt ipotetice atîta timp cît inegalitățile școlare pot fi atribuite altor cauze, de afinitatea,

mai mică sau mai mare, dintre obiceiurile culturale ale unei clase și exigențele sistemului de învățămînt sau criteriile după care acesta definește reușita". Școala perpetuează inegalitățile dintre șanse și produce nucleul unei elite intelectuale. Aceasta se diversifică, devine mai complexă în funcție de epoci și de schimbările culturale care survin. Astfel, de exemplu, atunci cînd cultura „umanistă" este în regres și cînd apare o cultură a „comunicației", ENA (Ecole nationale d'administration = Școala Națională de Administrație) cîștigă teren față de Școala Normală și cîmpul puterii se transformă : „Slăbirea simbolică a Școlii Normale și declinul valorilor intelectuale de «dezinteresare» și de «gratuitate» merg mînă în mînă. Rivalitatea dintre Școala Normală și ENA este un aspect, fără îndoială fundamental, al luptei pentru definirea figurii dominante a producătorului cultural" (*La noblesse d'État*, 1989). Pentru Bourdieu, capitalul cultural acumulat în marile școli din Franța face trimitere la ierarhiile simbolice constitutive ale oricărei dominații : „Nici o putere nu se poate mulțumi să existe ca atare, adică o forță pură, lipsită de orice justificare, într-un cuvînt arbitrară, și ea trebuie deci să-și justifice existența, să existe așa cum este ea, sau cel puțin să încerce să mascheze arbitrariul ce stă la baza ei și prin aceasta să se facă recunoscută drept legitimă".

Problema legitimității e intim legată de existența unei pluralități de puteri concurente și strategiile de reproducere sînt în mod inevitabil strategii simbolice. Distribuită inegal, cultura permite funcționarea unor privilegii legate de putere.

Cuvîntului autorizat al competenței statutare îi „răspunde tăcerea" incompetenței nu mai puțin statutare. Cei ce nu cred că au dreptul să-și formuleze o opinie renunță la el în favoarea altora „care vorbesc bine" : „Eficacitatea simbolică a cuvintelor are efect doar în măsura în care cel ce o suportă recunoaște legitimitatea celui ce o exercită sau, ceea ce este același lucru, supunîndu-se se abandonează și se ignoră contribuind astfel, prin recunoașterea pe care i-o acordă, la întemeierea ei" *(Ce que parler veut dire)*.

Posesia unui titlu școlar ce atestă deținerea unui capital cultural duce la competența politică directă, Aceasta manipulează și produce în mod artificial o opinie publică „care nu există". Dovadă stă practica sondajelor și a anchetelor de opinie, proceduri care nu ar face altceva decît ar perfecționa fabricarea dominației. Putem constata deci că Pierre Bourdieu „încearcă să demonstreze că democrația reprezentativă este o înșelăciune, o iluzie ce maschează și asigură perpetuarea unor raporturi de forță inegalitare" (Dominique Colas, *Sociologie politique*, 1994).

Oricît de bogată și de originală ar fi, teoria lui Bourdieu prezintă, de fapt, o dificultate redutabilă : dificultate asemănătoare cu cea pe care o putem repera în teoria marxistă a ideologiei. Sistemul e atît de închis, atît de „ferecat" încît nu vedem cum ne-am putea „salva" și nici ce opinie autorizată, a lui Bourdieu însuși sau a altcuiva, ar putea să fie considerată cea „adevărată" : analiza nu ne duce oare cu gîndul la o resemnare generală?

Acest rău e foarte ușor de reperat atunci cînd Bourdieu își extinde teoria de la dominație la dominația masculină : acel *libido dominandi* sau dorința de a domina trebuie căutat în spiritul de dominație originar, fundamental, în paradigma dominației, cea a bărbatului asupra femeii. Fundamentală și totuși secundară căci, falocrația este un efect al transformării sociale a libidoului masculin în *libido dominandi*, „dorința de a-i domina pe ceilalți bărbați și, *în mod secundar*, ca instrument de luptă simbolic, pe femei".

Dominate printre dominați, femeile păstrează deci în producerea capitalului simbolic „o poziție diminuată care este adevărata bază a inferiorității statutului ce le-a fost atribuit de către sistemele simbolice și, prin intermediul acestui statut, întreaga organizare socială". Efectul culturii sau al naturii? În fond nu are nici o importanță, din moment ce soluția este condamnată : cum ar putea să dobîndească femeile „stăpînirea colectivă" a acestor mecanisme sociale și a „violenței simbolice" care le rezervă un fel de „destin naturalizat" și le structurează ineluctabil atît habitusul cît și inconștientul?

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *Les héritiers*, Minuit, 1964.
– *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, 1970.
Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, 1979.
– *La noblesse d'État*, Minuit, 1989.
– *Ce que parler veut dire*, Fayard, 1982.
– *La domination masculine*, Actes de la recherche en sciences sociales, no. 84, septembrie, 1990.

5/ Contestarea statului-savant

În ultimii ani, în opoziție cu utilitarismul clasic, filosofia morală anglo-americană a cunoscut o dezvoltare amplă. Dacă unii au căutat să aprofundeze ipotezele utilitare, pentru a face doctrina mai plauzibilă, au fost destul de numeroși cei ce au criticat-o. În mod special două critici s-au dovedit foarte importante. Cea a lui John Rawls care a arătat că utilitarismul, extinzînd principiile calculului rațional valabile pentru o persoană la întreaga societate, nu respectă caracterul distinct al indivizilor. Trebuie respectată „deosebirea dintre persoane", pentru că ele nu sînt doar niște simple utilități, ci ființe separate cu istorii și proiecte distincte. Critica lui Bernard Williams a subliniat că o suită sistematică de obiecte definite de utilitarism (valorizarea acțiunilor și practicilor avînd drept consecință maximizarea utilității) este incompatibilă cu respectul față de integritatea indivizilor. Abordarea utilitaristă distruge proiectele fundamentale, ce constituie identitatea noastră morală.

Contestarea statului-savant a luat forme foarte diferite. Complicitatea dintre cunoaștere și stat este o mărturie a autodistrugerii raționalității și a avatarurilor sale iraționale. O astfel de intuiție alimentează interpretări contradictorii ale modernității politice. Școala de la Frankfurt denunță ideologia științei, dar ultimul său reprezentant vrea încă să susțină „pariul pentru rațiune". Karl Popper nu încetează să denunțe complicitatea dintre istorism și totalitarism, însă pledează încă pentru o rațiune controlată de experiență. Și unii și ceilalți refuză pesimismul disperat al lui Martin Heidegger, pentru care imperiul tehnicii a devenit singurul adevăr al metafizicii, deci al Rațiunii.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, PUF, rééd. 1996.
M. Canto-Sperber éd., *La philosophie morale britannique*, PUF, 1994.
J. Rawls, *Théorie de la justice* (1971), Le Seuil, 1987.
B. Williams, *La fortune morale* (1981), PUF, 1994.

A/ ŞCOALA DE LA FRANKFURT : ŞTIINŢA CA IDEOLOGIE

Din anii 1930, un anumit număr de filosofi germani – care au emigrat în momentul instaurării nazismului –, regrupaţi în aşa-zisa Şcoală de la Frankfurt, influenţaţi de gîndirea lui Hegel şi de marxism, au pus sub semnul întrebării, cu o vigoare şi o profunzime care nu s-au dezminţit niciodată şi îşi arată efectele şi acum, pretenţia modernă de a raţionaliza existenţa socială în cadrul statului şi a instituţiilor sale. Deja Georg **Lukács** (1885–1971) în *Histoire et conscience de classe* (1923) şi Karl **Korsch** (1886–1961) s-au distanţat de utilizarea dogmatică pe care a dat-o leninismul raţionalităţii ştiinţifice şi negativismului dialectic – cel de-al doilea mergînd pînă la ruptură în *Marxisme et philosophie* (1923).

Denumirea de Şcoala de la Frankfurt nu este bine aleasă. De fapt, ea nu formează un corpus doctrinar : „teoria critică" pe care o dezvoltă se mişcă pe mai multe niveluri, dezvoltă, în funcţie de autori, exprimări diferite şi – în acest sens, fidelă lui Marx – refuză să separe cercetarea filosofică de mizele politice cărora li se aplică. Pornind de aici, nu numai că ea a ajuns la concluzii diferite neconvergente, dar a şi evoluat diferit în funcţie de situaţiile istorice.

Totuşi, ceea ce permite ca gînditori atît de diferiţi ca Max **Horkheimer** (1895–1973), Herbert **Marcuse** (1898–1979), Theodor **Adorno** (1903–1969) şi Jurgen **Habermas** (1929), pentru a-i cita doar pe cei mai cunoscuţi, să fie trataţi împreună este voinţa lor comună

- de a nu separa teoria de practică şi de istorie şi, în consecinţă, de a-şi stabili ca temă esenţială de reflecţie totalitarismul societăţilor actuale, indiferent sub ce formă s-ar exercita acesta ;
- de a-şi pune în mod constant întrebări asupra relaţiilor existente între ascendentul din ce în ce mai mare al raţiunii (cea a filosofilor, dar şi aceea a ştiinţelor naturii şi a ştiinţelor sociale) asupra gîndirii, a ideologiei şi a tehnicilor guvernamentale şi restricţiile din ce în ce mai importante aduse astăzi libertăţilor individuale şi colective şi a reculului speranţei unei emancipări generale a umanităţii, speranţă cu care s-a hrănit raţionalismul clasic ;
- de a refuza ferm tentaţiile încă recurente ale iraţionalismului, de a menţine pretenţia de adevăr ca indisociabilă de pretenţia de libertate şi de a reactiva negativitatea dialectică pentru a-i reda raţiunii forţa sa eliberatoare.

Concluzia e că, pentru aceşti gînditori, ceea ce numim statul-savant şi practicile sale constituie prin excelenţă un obiect de critică. Este,

de exemplu, cazul lui Herbert **Marcuse** în *L'homme unidimensionnel* (1965) și al lui Jurgen Habermas în *La technique et la science comme idéologie* (1964). Primul constată că punctul de vedere definit de Max Weber asupra unei societăți raționale în care savanții ar studia mijloacele și politicienii, pe baza unei reflecții etice, scopurile, se dovedește de acum caduc (presupunînd că ar fi fost vreodată fundamentat). Rațiunea tehnică, cea care clasifică, calculează și organizează – aplicabilă doar la materia naturală – implică în mod inevitabil, o dată cu procesul de dominație asupra naturii, un proces de dominare a oamenilor de către alți oameni și alienarea amîndurora. Însuși proiectul științei, așa cum l-a definit Descartes, pune la punct o concepție asupra existenței sociale în cadrul căreia „se amestecă ierarhia rațională și cea socială" (*L'homme unidimensionnel*, p. 189).

Chiar de atunci, H. Marcuse, fără să mai refuze dimensiunea utopică, a imaginat posibilitatea unui alt proiect științific, ce ar păstra căutarea inteligibilității, dar ar exclude perspectiva dominației și a distrugerii. *Eros et civilisation* (1955) a dezvoltat teme analoage, de această dată cu privire la subiectul cunoscător, care ar înceta să se considere un corp ierarhizat, însă ar accepta să trăiască și să acționeze ca un corp erotizat.

Jurgen **Habermas**, punîndu-și întrebări asupra semnificației realiste a perspectivelor care se deschid (revoluție culturală? tehnologie blîndă?), remarcă faptul că apariția raționalității tehnice trebuie să fie înțeleasă *pornind* de la slăbirea rațiunii clasice. Aceasta organiza dominația și se străduia să-i definească scopurile legitime. „Eclipsarea" sa – pentru a relua expresia lui Max Horkheimer – corespunde cu primatul ordinii economice care implică intervenția autoritară a statului și utilizarea științei ca forță productivă. Dominația politică se întărește și înlocuiește cercetarea finalităților cu o conducere tehnică și administrativă. Chiar și democrațiile liberale se organizează după un model plebiscitar și regimurile așa-zise socialiste exercită o unificare totală a vieții sociale abolind orice diferență dintre *public* și *privat*. Ideologia tehnicii și a științei, în ambele cazuri și cu mijloace diferite, elimină orice eventuală critică și respinge – în numele unei dialectici lipsite de forță pe termen lung/pe termen scurt – forța emancipatoare de care dă dovadă gîndirea dialectică.

Întîlnindu-se în punctul în care statul–savant e contestat, dar cu perspective diferite, cu „clasicul" Léo Strauss, pe de o parte, și cu „marxistul" Ernst Bloch, pe de altă parte, gînditorii Școlii de la Frankfurt deschid calea contestării statului ca formă obligatorie a existenței sociale și a unei critici a rațiunii ca însumare ce alienează.

Totuși, Jurgen Habermas refuză să-și piardă speranța într-o rationalitate practică pe care o deosebește de raționalitatea tehnică. Limbajul, activitatea comunicațională permit căutarea condițiilor legitimității politice. Atunci cînd omul ia cuvîntul pretinzînd că spune adevărul, el presupune în mod „ideal" posibilitatea unei argumentări raționale, adică universale. El anticipează posibilitatea unui *consens* fără de care discursul său nu ar mai avea *sens*. Principiul dialogului rațional rămîne singurul principiu legitim de producere a normelor juridice și etice. În definitiv, un asemenea pariu pentru rațiune pune bazele teoriei sale despre democrație : așa cum observă foarte bine J.-M. Ferry, Habermas face distincție între liberalism și democrație : „Democrația nu înseamnă nici salvarea libertăților private, nici instaurarea unor mecanisme de compromis pe baza principiilor formale, nici menținerea unui echilibru între puteri ; democrația înseamnă statul politic condus de o legitimitate al cărei principiu consistă în *formarea discursivă a voinței*" (*Habermas, l'éthique de la communication*, PUF, 1987).

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Theodor W. Adorno, *Dialectique négative* (1966), Payot, 1978 ; *Minima Moralia*, Payot, 1980.

Max HORKHEIMER (1895–1973), *Théorie critique* (1930–1970), Payot, 1978 (cf., în special, prezentarea acestor texte de către Luc Ferry și Alain Renaut) ; *Éclipse de la raison* (1947), Payot, 1980.

Herbert MARCUSE (1898–1979), *Eros et civilisation* (1955), Minuit, 1963 ; *L'homme unidimensionnel* (1965), Minuit, 1968.

Jurgen HABERMAS (1929), *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, 1973 ; *L'espace public*, Payot, 1978 ; *Raison et légitimité*, Payot, 1978 ; *Après Marx*, Fayard, 1985 ; *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987 ; *Écrits politiques*, Cerf, 1990 ; *Droit et démocratie*, Gallimard, 1997 ; *Débat sur la justice politique* (avec Rawls), Cerf, 1997.

Martin Jay, *L'imagination dialectique*, Payot, 1989.

Jean-Marc Ferry, *Habermas, l'éthique de la communication*, PUF, 1987.
– *Philosophie de la communication*, 2 vol., Cerf, 1994.

Ernst BLOCH (1885–1976), *Droit naturel et dignité humaine* (1961), Payot, 1978.

K. O. Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas*, L'Éclat, 1990.

G. Raulet, *H. Marcuse : philosophie de l'émancipation*, PUF, 1992.

P.-L. Assoun, *L'École de Francfort*, PUF, („Que sais-je?"), 1990.

B/ KARL POPPER : SOCIETATEA DESCHISĂ

În Franța, opera lui Karl Popper a rămas mult timp necunoscută. Principala sa lucrare de filosofie politică, *La société ouverte et ses ennemis*, scrisă în 1942, a fost tradusă și publicată abia în 1979. Critică a totalitarismului, filosofia sa politică este în mod cert marcată de „convingeri liberale", dar Popper nu a făcut din justiția socială „un miraj" ; mai mult decît atît, el consideră că „liberalismul și intervenția statului nu se află în contradicție".

Originalitatea lui Karl Popper constă în faptul că sprijină filosofia politică pe epistemologia expusă în lucrarea sa esențială : *La logique de la découverte scientifique*. Într-adevăr, Popper nu poate concepe știința ca pe o teorie verificabilă, ci ca pe una esențialmente „falsificabilă" : „criteriul științific al unei teorii rezidă în posibilitatea de a o invalida, de a o respinge sau de a o verifica".

Raționamentul prin inducție, esențial în orice activitate științifică, nu oferă niciodată certitudini autentice. Popper folosește metafora lebedei : o sută de mii de lebede albe nu dovedesc că propoziția „toate lebedele sînt albe" este adevărată ; în schimb, o singură lebădă neagră dovedește că propoziția e falsă. Criteriul științific al unui enunț nu rezidă deci în faptul că el poate fi *verificat*, ci dimpotrivă, în faptul că el poate fi *falsificat*. O teorie științifică e cu atît mai bine fundamentată cu cît ea rezistă la teste mai severe. Mai mult de atît, structura sa logică trebuie să-i permită să fie, eventual, respinsă. Propozițiile irecuzabile (în genul Dumnezeu există) nu sînt enunțuri științifice.

La fel, ca o regulă a teoriei politice, concepțiile *a priori* sau *imunizate* progresiv împotriva realității trebuie îndepărtate ca neștiințifice și nu supuse dezbaterii. Popper se pronunță împotriva oricărui *dogmatism* în știința politică : „Istoria începuturilor filosofiei grecești de la Thales la Platon este realmente admirabilă, cum se explică oare acest lucru? După mine totul se datorează existenței unei tradiții : *tradiția dezbaterii critice*". În schimb Platon, Hegel, Marx, eliminînd această tradiție, au căzut fiecare în felul său în *istoricism* : ei au fixat scopuri finale umanității și au prezis în avans stadiile necesare ale istoriei umane. Și pentru că orice raționament istoricist induce o credință corelativă în necesitatea de a transforma radical ordinea socială, Platon, Hegel și Marx, fiecare în felul său, au contribuit la elaborarea matricei comune oricărui totalitarism.

Evident că Popper îl omagiază pe Marx, căruia nu-i contestă nici intențiile umaniste, nici raționamentele sociologice. Dar marxismul a

făcut propuneri care erau de la bun început *falsificabile și recuzabile*, un sistem închis imunizat în numele principiului irezistibil al cauzalității istorice. Teoria marxistă conform căreia revoluțiile se produc în țările puternic industrializate este, sub această formă, falsificabilă. Dar atunci cînd, confruntată cu realitatea, ea este efectiv falsificată, marxismul se *imunizează* împotriva acestei respingeri sprijinindu-se pe „ipoteze *ad-hoc*". Marx cade victimă istoricismului său atunci cînd enunță legea pauperizării absolute și prezice sfîrșitul luptei de clasă. Puși față în față cu probele realului, marxiștii vor căuta noi ipoteze destinate să le întărească prezicerile. Astfel, de exemplu, faimoasa teză a *verigii celei mai slabe* permite înțelegerea unui fenomen, dar și contrariul acestuia.

Între sistemul închis și „societatea închisă", strămoșul ei fiind societatea „tribală" a lui Platon, există o logică : pretenția unei înțelegeri absolute a istoriei duce la societatea totalitară, distrugînd orice pluralism. Rolul atribuit violenței în „nașterea" istoriei e rezultatul pretenției de a cunoaște legile istoriei (așa cum Platon avea pretenția să cunoască „esențele"). Orice contestație era interpretată ca o rezistență ce trebuia învinsă în numele realizării finalității ultime a istoriei, pluralismul fiind descalificat din punct de vedere intelectual și politic, democrația apărînd doar ca o eroare ce trebuia eliminată.

Democrația, „societatea deschisă" formată din indivizi, îi părea lui Popper regimul cel mai puțin rău. Ea nu este un ideal abstract, ci un cadru instituțional ce oferă procedee și metode ce interzic autorităților să se sustragă dialogului. Libertate a opiniilor, concurență între partide, control reciproc al puterii, tot atîtea procedee ce concură la eliminarea erorilor din gestionarea politicului. Ca orice cunoaștere absolută, orice suveranitate absolută e o iluzie funestă. Ca un savant adevărat, democratul procedează prin „încercări și erori", „presupuneri și respingeri" și „alege să-și realizeze scopurile prin ajustări și reajustări limitate ce pot fi ameliorate continuu". El este „un inginer oportunist" care nu se încrede în utopiile revoluționare, dar nu disprețuiește, prin mijlocirea unei „tehnologii fragmentare", să se angajeze în reforme menite să corecteze nedreptățile și inegalitățile.

Gîndire „lipsită de vigoare"? Filosofie fără prea mari intenții? Doctrină relativistă aflată la mijlocul drumului dintre pozitivism și metafizică? Opera lui Karl Popper nu e lipsită de contradicții severe, chiar dacă unii salută în Popper pe „Montesquieu al secolului al XX–lea". Contestarea statului–savant rămîne, ca și la Habermas, oricare ar fi diferențele de abordare, tributară „pariului cu rațiunea". Critica radicală în care se angajează Heidegger are o cu totul altă încărcătură : acolo unde Karl Popper, apropiat de pozitiviștii Cercului de la Viena și deci în

opoziție radicală cu filosofia lui Heidegger, lasă pe seama rațiunii grija de a mai căuta cîteva „aproximații bune" ale adevărului, Heidegger ironizează asemenea avataruri ale iluziei metafizice.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

K. Popper, *La logique de la découverte scientifique* (1934), Payot ; *Misère de l'historicisme* (1957), rééd., Plon, 1988 ; *La société ouverte et ses ennemis* (1945), 2 vol., Le Seuil, 1979 ; *La quête inachevée* (1976), Calmann-Lévy, 1981 ; *Conjectures et réfutations* (1963), Payot, 1985.

T. Adorno, K. Popper, R. Dahhendorf, *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales*, Complexe, 1979.

Jean Baudouin, *Karl Popper*, „Que sais-je?", 1989 ; *La philosophie politique de Karl Popper*, PUF, 1994.

A. Boyer, „Popper : libéralisme, démocratie et rationalité", *în* F. Recanati éd., *L'âge de la science : éthique et philosophie politique*, Odile Jacob, 1988.

C/ MARTIN HEIDEGGER : TEHNICA PLANETARĂ

Se pretează opera filosofului **Heidegger** (1889–1976) la o interpretare politică? După cum afirmă el însuși, problemele politice, economice sau sociale nu ne conduc în „miezul problemei" și „perspectivele politice " nu ne permit „să apreciem ce se va întîmpla cu lumea în acest secol". Totuși, numeroși autori – în special Adorno sau Bourdieu – au subliniat implicațiile politice ale lui Heidegger, dincolo chiar de pasajele explicit politice din opera sa. Se poate considera că în *Essais et conférences* (1954), după conferința din 1938 despre „Epoca concepțiilor despre lume", este elaborată un fel de „fenomenologie a dominației" (Alain Renaut) : totalitarismul, figura politică a modernismului, e pus în relație cu dezvoltarea planetară a tehnicii ; această dominație a tehnicii apare ca o ultimă expresie a „metafizicii subiectivității" ; trebuie deci să reorientăm politicul într-o altă direcție decît cea modernă și metafizică, a luptei pentru dominație.

Epoca modernă este pusă sub acuzație : „Știința modernă și statul totalitar constituie atît o consecință necesară a dezvoltării esențiale a științei cît și *consecința acesteia*". Omul modern, acest „funcționar al tehnicii", se caracterizează prin voința sa de a stăpîni toate formele de energie naturală, inclusiv pe cele distrugătoare. Războaiele moderne, mondiale, participă la această dorință de stăpînire absolută. Și omul însuși, în centrul unei asemenea mobilizări totale, devine un „material uman înhămat la scopurile propuse". Este motivul pentru care dominația tehnicii se află printre principiile dominației totalitare. Dar o astfel de dominație a tehnicii face trimitere ea însăși la ridicarea și dezvoltarea metafizicii care a făcut din om „un centru de referință", adică un subiect suveran. Heidegger retrasează drumul, din mediere în mediere, acestei metafizici a subiectivității. Eroarea comisă de metafizică constă în faptul că a uitat sensul *ființei*. Anticii Aristotel, Platon nu au încetat să cerceteze enigma, modernii Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche au făcut din ea un concept golit de sens sau atît de evident, încît cercetarea lui a devenit inutilă. „Uitarea ființei", caracteristică modernității, începe cu afirmarea principiului *rațiunii* ce culminează cu principiul rațiunii suficiente la Leibniz și cu identitatea realului cu rationalul la Hegel. Ea e însoțită și de aprofundarea subiectivității ca *voință*, după ideea kantiană a „autonomiei voinței", și a ideii de „voință de putere" a lui Nietzsche. Proiectul cartezian de stăpînire a naturii culminează și se desăvîrșește de acum cu proiectul voinței necondiționate, a „voinței de voință", a voinței de a domina pentru a domina. Față în față cu desfășurarea planetară a tehnicii și cu amenințările dominației totalitare, nu servește la nimic să apelăm la valorile umanismului din moment ce ele au încă de la origini legătură cu acest gen de imperialism. Heidegger ironizează „indignarea morală a celor ce nu știu încă ce se întîmplă".

Opera lui Heidegger a avut o influență considerabilă, mai ales în Franța, asupra lui Sartre, Blanchot, Derrida, Lacan, Foucault.

Punerea în relație a umanismului cu totalitarismul a prilejuit numeroase dezbateri. Unii filosofi și-au asumat în mod deliberat obligațiile morale, considerînd că Heidegger a permis într-un mod lucid și definitiv stabilirea ipocriziei și a complicității umanismului occidental cu imperialismul. Opoziția față de umanism ar fi salutară : aceasta nu ar însemna antiumanism, în sensul apărării inumanului, ci ar permite dimpotrivă deschiderea unor căi noi spre salvarea omului și a lumii. În replică, alții (cf. mai ales Luc Ferry și Alain Renaut) susțin că un asemenea antiumanism își interzice apărarea drepturilor omului și, în consecință, orice încărcătură cu adevărat *critică*.

În Franța, după traducerea lucrării lui Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, dezbaterile au luat brusc și în mod curios o turnură politică. Autorul nu se mulțumește să facă din „episodul rectoratului" un accident regretabil, dar depășit destul de rapid : numirea lui Heidegger în funcția de rector între 1933–1934 nu reprezintă o simplă „eroare", demisia sa nu e o demisie din moment ce el rămîne membru al partidului nazist pînă în 1945, tăcerea sa, pînă la moarte, asupra genocidului, pune sub semnul întrebării întreaga-i operă filosofică. Acest dosar declanșează o polemică virulentă în afara filosofilor, care erau de mai mult timp împărțiți în „pro" și „anti" heideggerieni. Anumiți intelectuali, fără a aduce în discuție faptele stabilite, încearcă să refuze „amalgamul" între operă și acțiune, care ar fi condus la o periculoasă înfrîngere a gîndirii. Alții au văzut aici o ocazie suplimentară în vederea apărării legăturilor necesare dintre teoria și practica umanismului...

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences* (1954), Gallimard, 1958 ; *Lettre sur l'humanisme* (1946), Aubier, 1962 ; *Chemins qui ne mènent nulle part* (1950), Gallimard, 1962 ; *Réponses et questions sur l'histoire et la politique* (1976), Mercure de France, 1977 ; *Écrits politiques* (1933–1966), Gallimard, 1995.

Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1987.

Jean–Michel Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, 1968.

Jurgen Habermas, *Martin Heidegger, l'oeuvre et l'engagement*, Cerf, 1988.

Teodor W. Adorno, *Jargon de l'authenticité*, Payot, 1989.

J. Derrida, *De l'esprit*, Galilée, 1987 ; *Mémoire pour Paul de Man*, Galilée, 1988.

J.–F. Lyotard, *Heidegger et les juifs*, Galilée, 1988.

L. Ferry, A. Renaut, *Heidegger et les modernes*, Grasset, 1988.

P. Lacoue–Labarthe, *La fiction du politique*, Bourgois, 1988.

D. Janicaud, *L'ombre de cette pensée : Heidegger et la question politique*, J. Millon, 1990.

R. Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Grasset, 1990.

D/ ELIAS CANETTI : PUTEREA MASELOR

În *Masse et puissance*, în 1960, Elias Canetti (1905–1994) examinează cu privirea antropologului „puterea" și mai ales una din manifestările sale specifice pentru secolul al XX–lea, fenomenul de „massă" căruia îi stabilește o tipologie magistrală : masse deschise, spontane și instabile, masse închise renunțînd la creștere în favoarea duratei, masse rapide și emoționale, masse invizibile purtînd reprezentanți ai omenirii, masse ce fug din fața pericolului, masse de răsturnări și de sărbătoare...

Elias Canetti încearcă să sesizeze în formarea mișcărilor de massă mecanismele puterii. El răstoarnă teza comună a manipulării : „Massa nu are nevoie de un Führer pentru a se forma". Formarea ei este explicată prin teama în fața morții și nu prin recunoașterea unui șef. Așa cum notează Pierre Bouretz, Canetti este mai aproape de Hobbes decît de Carl Schmitt, el „insistă mai mult asupra mișcării ce vizează transformarea fricii față de moartea violentă decît asupra apariției unui om ce se impune prin capacitatea sa de decizie pentru a se face recunoscut și urmat de o massă" *(Dictionnaire des oeuvres politiques)*. Ca urmare a acestei examinări antropologice prin care a descoperit că „momentul de supraviețuire este un moment de putere", Canetti deduce o consecință politică : ca și „supraviețuitorul" care își transformă teama în superioritate, suveranul e cel ce „ține prin toate mijloacele pericolul la distanță" și sfîrșește prin a deveni „o putere necontestată ce poate decreta moartea". Logica puterii este comună tuturor conducătorilor, de la Nero la Hitler : „Ei simulează că merg la moarte în fruntea oamenilor. În realitate însă ei sînt cei ce îi împing la moarte pentru a rămîne ei în viață cît mai mult timp. Șiretlicul e mereu același. Șeful vrea să supraviețuiască ; în aceasta constă forța lui".

Dotat cu arma atomică, ultimul suveran de pe pămînt va supraviețui oare, singur și lipsit de forța sa, masacrului tehnologic al umanității?

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Elias Canetti (1905–1994), *Masse et puissance* (1960), Gallimard, 1986.
Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Le Seuil, 1986.
Christian Lazzeri, Dominique Reynié, *Le pouvoir et la raison d'État*, PUF, 1992.

E/ ERIC WEIL : POLITICA RAȚIUNII

Punctul de pornire al concepției politice dezvoltată de Eric **Weil** (1904–1977) e unul *filosofic*, în sensul strict al cuvîntului. Reînnoind perspectivele gîndirii speculative clasice și sprijinindu-se pe rezultatele dobîndite de Kant, de Hegel (și de ceea ce este hegelian în cercetările lui Marx), ea se bazează pe faptul că omul, animal social și istoric, este *rezonabil* (nici rațional – mărturiile asupra „nebuniilor" sale sînt prea frecvente –, nici irațional – el caută în mod constant coerența discursului și a conduitei sale –, ci pur și simplu : *capabil de rațiune*).

Fiind astfel, el caută satisfacția, viața plină și transparentă ; dar pentru că este social, pentru că vorbește, această satisfacție nu are valoare decît dacă ea e recunoscută de cei cu care trăiește, și, dacă se poate, de întreaga omenire. Astfel, el vizează, chiar dacă nu își dă seama, *universalul* [„acțiunea egoistă (ea însăși) își dorește dimensiunea universală"].

În această optică, este clar că științele sociale, oricît de utile ar fi ele (prin faptul că studiază condițiile empirice ale acțiunii) sînt incapabile să definească acțiunea rațională. Ea, ca acțiune politică, nu poate să fie înțeleasă decît în funcție de o referință dublă : *individul, subiect normal*, care caută, cu orice preț, împăcarea cu sine, și *genul uman istoric*, loc al tuturor satisfacțiilor posibile (și durabile).

Individul își dorește în același timp satisfacția și universalul : ca ființă morală el se vrea universal. Dar nu poate face singur acest lucru : de aceea el nu se poate abține să nu-și pună probleme *politice*. Am putea gîndi că îi este suficient să fie de acord cu grupul său istoric (că de fapt nu există probleme politice, ci doar soluții)! Ce se va întîmpla cu el dacă grupul contestă pretenția de universalitate! Dacă el refuză să-și pună problema inserției sale în genul uman, „universal concret"! Răspunsul îl dă Socrate : trebuie, în numele moralei, să judecăm politica.

Altfel spus, dreptul pozitiv al unei societăți istorice date nu poate fi acceptat drept o normă transcendentă. Este, cel puțin, ceea ce stabilește istoria ; ea e un furnicar de rebeli care, pentru a rămîne de acord cu ei înșiși, se hotărăsc să judece societatea și regulile ei, chiar în numele universalității pe care o caută, căutîndu-și astfel propria satisfacție. *Problema politică* apare în mod inevitabil imediat ce înțelegem că dreptul pozitiv trebuie să se refere la acel drept universal ce este subiacent propriului spirit.

Acest drept universal capătă, în funcție de epoca dată, aspecte diferite : el e întotdeauna prezent ca instanță și impune subiectului o

sarcină, cea de a defini, de exemplu, dincolo de normele în vigoare, ce este justiția. Astfel, Eric Weil conferă ideii de „drept natural" o reprezentare care îi asigură dinamismul : cerințele justiției, ale libertății, ale demnității etc., nu sînt aceleași în fiecare epocă : însă asemenea „revendicări", fiecare în epoca sa, intervin ca niște cerințe de depășire, de refuz față de ceea ce este dat și ca ferment...

Astfel, individul moral este deja un educator chiar din momentul cînd acceptă problema politică, adică punerea în discuție a dreptului pozitiv. Filosoful (care nu poate să nu se ocupe de politică), conceput de Eric Weil, în accepțiunea clasică a cuvîntului, ca om ce se cunoaște pe sine, este educatorul prin excelență : dacă dorește să fie coerent, el trebuie să se considere *responsabil cu libertatea* :

> „Filosoful-educator trebuie să discearnă rațiunea în lume, adică să dezvăluie structurile lumii în vederea realizării libertății raționale" (*Philosophie politique*, p. 57).

Meseria lui e cunoașterea. Or, ceea ce cunoaște el în epoca actuală este comunitatea umană organizată ca o *comunitate a muncii* : partea sa intangibilă e constituită din *dominația naturii*, este rațiunea calculată, materialistă și mecanicistă. Această comunitate, care își desfășoară existența într-un cadru legal, este, pe de o parte, divizată în *popoare* și în *state* ; ea e condusă, în maniere diverse, de mecanisme sociale ce îl subordonează pe individ. Pentru ei, acestea devin a doua natură : fie că economia este „liberală" sau „dirijată", indivizii se găsesc „în afara unei singure necesități, aceea de a se pune în valoare, de a cîștiga un preț în fața celorlalți" (*id.*, p. 77) ; ei se află „sub presiunea circumstanțelor... amenințarea cu șomajul, falimentul... [amenințarea] lagărului de muncă forțată, a proceselor de sabotaj" (*id.*, p. 78). De atunci, regula lor de conduită : *competiția*.

Acestui fapt i se mai adaugă și diviziunea genului uman în națiuni : pentru fiecare din ele, celelalte națiuni sînt plasate într-o *exterioritate* „naturală", pe care trebuie să o combată. Lupta de clasă, lupte internaționale : individul, stăpînit de rațiune, e aruncat într-o iraționalitate absolută. De aceea, „în societatea modernă el este totalmente nesatisfăcut" (*id.*, p. 93). În interiorul moralei vii există un conflict între determinarea rațională a eficacității și dorința individului de a da un sens vieții sale, *aici și acum*.

Insatisfacția îl determină pe individ să se angajeze în acțiunea istorică în vederea realizării „universalului concret". În această acțiune el se lovește de stat, a cărui funcție istorică e aceea de a asigura supraviețuirea comunității față de înfrîngerea exterioară și de dezagregarea internă. Pentru a reuși, statul elaborează legi și se sprijină

pe o administrație. După opinia lui Eric Weil, dezbaterile prilejuite de problema regimurilor politice sînt abstracte și anecdotice, din moment ce ele rezultă din datul istoric. Față de acesta, filosoful-educator nu poate să facă mare lucru : misiunea sa constă în lupta împotriva dogmatismelor (tehnocratice și politice) și în denunțarea acțiunilor pasionale. Trebuie să reamintim că, înainte de toate, în epoca actuală, calculul eficacității, ineluctabil, nu poate să facă abstracție de sentimentul de justiție prezent în mod constant, în pofida egoismului impus de împrejurări ; exprimarea acestui sentiment presupune posibilitatea unei discuții libere între cetățeni și a unei educații care să permită fiecăruia să-și exprime opiniile în cunoștință de cauză. Obiectivul filosofului politic este de a asigura crearea unei organizații mondiale apte să permită „satisfacerea unor indivizi rationali în interiorul unor state particulare libere" (*id.*, p. 240).

Puternic marcat de gîndirea hegeliană, Eric Weil nu crede că e posibilă renunțarea la o viziune în final necesitaristă asupra istoriei și a statului, considerat ca o formă obligatorie a vieții raționale. Dar plasează această concepție în optica – mai apropiată de Kant – după care scopul raționalității este libertatea individuală. Statul este deci pus sub semnul întrebării, însă deocamdată într-o manieră implicită...

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Eric WEIL (1904–1977), *Logique de la philosophie*, Vrin, 1950 ; *Hegel et l'État*, Vrin, 1950 ; *Philosophie politique*, Vrin, 1956 ; *Essais et conférences*, 2 vol., Plon, 1971.

Archives de Philosophie, numéro spécial, 1970.

Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Le Seuil, 1964 ; *Du texte à l'action*, Le Seuil, 1986.

G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil*, PUF, 1989.

M. Perine, *Philosophie et violence : sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*, Beauchesne, 1991.

F/ ERNST CASSIRER : CONTESTAREA CONTESTĂRILOR

Numele ultimului reprezentant al idealismului german, Ernst **Cassirer** (1874–1945) e asociat cu Şcoala de la Marburg şi cu posteritatea filosofiei lui Kant. Apărător al „eminentei demnităţi a raţiunii umane" care face posibil „în ordinea temporară progresul din epoca luminilor", Cassirer înfruntă la Davos, în 1929, un Heidegger ce va refuza să îi întindă mîna : cîţiva ani mai tîrziu, Cassirer este exilat, în timp ce Heidegger se bucura de roadele recunoştinţei naziste.

De la *Essais sur l'homme* (1944) la lucrarea sa postumă, *Le mythe de l'État* (1946), trecînd prin *La philosophie des Lumières* (1932), Ernst Cassirer nu încetează să-şi pună întrebări asupra forţei şi slăbiciunii gîndirii raţionale în sistemele politice moderne. Mitul statului modern distruge în mod periculos responsabilitatea individuală în folosul solidarităţilor colective bazate pe legăturile de sînge şi a logicilor de răzbunare şi de represiune. În faţa totalitarismului, omul renunţă la „cel mai mare dintre privilegiile umane", la independenţa gîndirii şi a voinţei.

Revanşă anunţată a unui Machiavelli ca punct de referinţă pentru triumful relativismului? Responsabilitate zdrobitoare a unui Hegel a cărui filosofie a istoriei sacralizează statul? Desfăşurare nefastă a unui romantism german care celebrează iraţionalitatea? Opera lui Cassirer caută în istoria filosofiei politice cheia rezistenţei faţă de deziluzie. Trebuind să ia act de o criză a civilizaţiei epocii luminilor fără a abandona proiectul, „el răspunde apelului formulat de Husserl în favoarea «eroismului raţiunii», într-o epocă în care alţii au preferat să cedeze în faţa tentaţiei dispariţiei iluziilor" (Pierre Bouretz, *Dictionnaire des oeuvres politiques*). Pînă la capăt, Cassirer continuă să spere în capacitatea raţiunii de a găsi soluţii de bun-simţ şi în progresele culturii care să pună capăt barbariei. El moare în aprilie 1945, la New York, cu cîteva săptămîni înainte de capitularea Germaniei naziste.

INDICAŢII BIBLIOGRAFICE

Ernst CASSIRER (1874–1945), *Essai sur l'homme* (1944), Minuit, 1975 ; *Le mythe de l'État* (1946), Gallimard, 1993 ; *La philosophie des Lumières*, Fayard, 1986 ; *Logique des sciences de la culture*, Cerf, 1991 ; *Rousseau, Kant, Goethe*, Berlin, 1991.

Raymond Aron, „L'avenir des religions séculières", în *Commentaire*, febr. 1985.
Alexis Philomenko, *L'école de Marburg*, Vrin, 1989.
Eric Voegelin, *Les religions politiques*, Cerf, 1994.

Pentru întreg capitolul al VIII–lea *în* F. Châtelet, O. Duhamel, É. Pisier, *Dictionnaire des oeuvres politiques*, PUF, 1986, rééd. 1995, vezi : Adorno, Aron, Bloch, Canetti, Cassirer, Clausewitz, Durkheim, Habermas, Heidegger, Hokheimer, Kelsen, Marcuse, Pareto, Schmitt, Weber, Weil.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul IX

STATUL SUB SEMNUL ÎNTREBĂRII

1/ Problema totalitarismului 429
A/ Abordarea liberală : totalitarismul ca un accident depășit (Sartori, Aron) 430
B/ Școala de la Frankfurt 433
C/ Cercetări critice : totalitarismul ca virtualitate permanentă (Arendt, Lefort) 434
D/ Totalitarismul dincolo de totalitarism (Václav Havel) 439
2/ Problema istoriei 444
A/ Despre tiranie (Strauss, Kojève) 445
B/ Comunism și sensul istoriei (Camus, Sartre, Merleau–Ponty) 447
C/ Structuralismul și destrămarea istoriei (Lévi–Strauss). 452
D/ Istoria nehotărîtă (Castoriadis) 454
3/ Problema puterii 456
A/ Revolte (Marcuse) 456
• Stîngisme ..... 459.
• Feminisme 461
B/ Puterea ca strategie (Foucault) 466
C/ Megamașinile puterii (Deluze, Guattari) 474
D/ Nihilisme (Lyotard, Baudrillard) 477
4/ Problema statului 481
A/ De ce supunerea? (La Boétie, Lefort, Clastres) 481
B/ Capcanele teologiei (Legendre) 485
C/ Datoria față de divin (Gauchet, Ferry) 487
D/ De la umanism la umanitar : sfîrșitul statului suveran? (Boltanski, Ricoeur) 489

BCU

Statul–savant, formă privilegiată a autorității suverane în țările industrializate, s-a organizat ca o structură totală a societății. El se pretinde o sinteză a celor trei niveluri constitutive ale colectivităților : domeniul privat, activitatea economică și orînduirea statală. Mai pe scurt, familia, societatea civilă, statul. Dominația politică pătrunde realitatea pînă la a o constitui. Puternică, datorită aparatului său științifico–tehnic și industrial, ea își impune puterea, inventînd timpul și spațiul, construind pămîntul și cerul. Și chiar și viața, ținînd cont de aspectele politice ale noilor tehnici biologice.

Conceptul de *societate industrială*, dezvoltat de Raymond Aron, dezvăluie incomplet această situație. El presupune o cauzalitate în virtutea căreia infrastructura tehnologică ar atrage întărirea inevitabilă a puterii statale, aceasta suferind modificări în funcție de contextul ideologico–politic (în regimurile socialiste statul este întărit, în timp ce în regimurile capitaliste el e contracarat de organizarea politică și de filosofia pluralistă). Dar statul–savant este virtual totalitar, el fiind un „complex militaro–industrial" înglobînd politicul și economicul într-un cîmp tehnic și administrativ autoritar. Statul acoperă întreaga realitate.

Noțiunile de *dominație*, cu referire la atribuțiile politice, și de *exploatare*, cu referire la atribuțiile economice, au o importanță primordială, însă nu sînt suficiente pentru a analiza situația contemporană. Este nevoie de concepte noi, trebuie explorate cîmpuri noi de studiu – indienii din Amazonia ne învață poate la fel de multe despre stalinism cît textele lui Marx. Discuțiile asupra naturii URSS și a dezmembrării sale prezintă interes pentru istoric sau pentru economist, dar în același timp și pentru reflecția politică. Este într-adevăr important să știm dacă e vorba despre un stat muncitoresc degenerat, despre un capitalism de stat, despre o restaurare revizionistă sau despre o deviație economică, cu condiția să nu asimilăm totul considerînd că administrația americană și birocrația sovietică exercită o dominație și o exploatare de aceeași natură, folosind fiecare practicile de putere cele mai adaptate contextului său. Dar sfîrșitul comunismului în Europa centrală și orientală a transformat istoria într-un tribunal. Comunismul sovietic a eșuat exact în măsura în care susținea că a reușit.

Aceste noțiuni noi (statul–savant, societate fără stat) nu sînt entități concrete, ci niște caracteristici abstracte venite în ajutorul construirii unor judecăți de inteligibilitate. Ele desemnează diferite moduri de dominare și de exploatare, conduite guvernamentale ce produc efecte sociale reperabile, care pătrund în totalitatea vieții colective. Noile teorii ce vor fi evocate mai departe nu sînt preocupate să știe ce clase sociale ocupă pozițiile de autoritate, ci mai degrabă vor să elucideze problema politică a dominației, să înțeleagă cum reușește puterea să se impună atît de categoric și de profund.

Problema statului poate fi pusă în patru puncte, în funcție de cele patru tipuri de dezbateri legate de acest subiect. Primul este preocupat de *totalitarism*, nu ca o simplă explicare a fascismului, ci ca fiind ceva inerent statului–savant. Cel de-al doilea se referă la istorie și la locul ei în reflecția politică. Cel de-al treilea își propune să depisteze *puterea* peste tot. Și, în sfîrșit, ultimul, e preocupat de stat și își pune întrebări asupra enigmei supunerii.

1/ Problema totalitarismului

„Nu a sosit oare timpul să vedem în statul totalitar fenomenul care domină secolul nostru, noutatea prin excelență a epocii noastre, așa cum a fost, dacă e nevoie de o comparație, revoluția industrială din secolul trecut?[1] Studiul totalitarismului începe cu național–socialismul și stalinismul, însă el nu se limitează la problema pertinenței apropierii între aceste două dictaturi sau la explicarea succesului lor. Unul dintre primii teoreticieni ai totalitarismului, Hans **Kohn,** subliniază :

> *„Dictaturile totalitare sînt fenomene proprii secolului al XX-lea, datorită caracterului lor «democratic»* : ele sînt mișcări de masă. Chiar dacă au început cucerirea puterii de către minorități..., ele au avut succes pentru că au dat o formă viselor nebuloase ale maselor naționale și pentru că s-au făcut ecoul aspirațiilor lor confuze și abia conștiente... Nu putem înțelege masele care au urmat oameni precum Stalin și Hitler, recurgînd doar la argumentul terorii. Conducătorul e legat de popor mai degrabă printr-o afinitate fundamentală decît prin magnetismul său personal... Hitler nu a cucerit masele germane, el le-a reprezentat" (*The Twentieth Century*, 1949, pp. 99–100).

Alexandru Zinoviev va explica în același sens că stalinismul a fost „o autentică putere a poporului". Dar s-a văzut și rapiditatea cu care el a pierdut susținerea populației.

Se pune atunci problema dacă un asemenea fenomen absolut nou constituie un accident, „o excepție" dispărută sau pe cale de dispariție, sau el există virtual, aici și acum.

[1] Marcel GAUCHET, „L'expérience totalitaire et la pensée de la politique", *Esprit*, iulie – august 1976, p. 3.

A/ ABORDAREA LIBERALĂ : TOTALITARISMUL CA UN ACCIDENT DEPĂȘIT

Gîndirea liberală și savantă și-a însușit noțiunea de totalitarism pentru a comanda în mod radical nazismul și stalinismul, dar ea nu a reușit să facă din acesta un concept. Definirea termenului se dovedește imposibilă, așa cum recunoaște și Spiro vorbind de cele șase trăsături principale pe care le enumeră ;

1) *Universalismul*

Sistemul totalitar vrea să refacă genul uman după propria imagine ; există deci universalizarea scopului.

Creșterea tehnologică omogenizează însă societățile moderne. Toate tind spre universal.

2) *Participarea forțată*

Aleșii organizațiilor publice oficiale obțin pînă la 100% din voturi ; nimeni nu scapă aprobării politice.

Dezvoltarea tehnicilor de comunicație și diminuarea sferei private antrenează toți cetățenii în jocul politic.

3) *Suprimarea organizațiilor neoficiale*

Regimurile nu tolerează nici o asociație contrară politicii oficiale. În caz de criză gravă sau de război, și statele liberale interzic opoziția.

4) *Violența militară sau paramilitară*

Nici un regim constituțional liberal nu cunoaște o asemenea brutalitate internă, nici măcar într-o perioadă de criză gravă.

Toate regimurile moderne utilizează procedee asemănătoare împotriva dușmanului extern.

5) *Nesiguranța regulilor*

Regula este imprevizibilă, deoarece ea depinde de voința personală.

Inflația normativă și arbitrariul administrativ afectează toate societățile moderne.

6) *Unicitatea scopului*

Un singur obiectiv : rasism sau ridicarea proletariatului ; o singură explicație a realității ; refuz total față de orice alegere diferită.

Pluralismul se opune acestui aspect al totalitarismului, dar societățile politice moderne tind să-și uniformizeze programele.

Tipurile mari de explicare a totalitarismului nu sînt nici ele mai satisfăcătoare :

1) *Controlul asupra economiei*

Totalitarismul merge mînă în mînă cu socialismul.

Anumite regimuri socializante nu sînt absolut deloc totalitare (Suedia, cîteva state africane, laburismul britanic...)

2) *Societate de mase*

Epoca maselor atrage după sine manipularea politică totalitară. Statele Unite, o societate a maselor, nu sînt totalitare.

3) *Filosofie politică*

– Totalitarismul ar fi concluzia logică a regulii majorității exacerbate pînă la voința generală, marxismul fiind un prototip al acestuia.

– Totalitarismul cunoaște o mare diversitate ideologică, și înseamnă exagerarea influenței doctrinelor.

4) *Rasismul*

– Dictatorul totalitar reușește să impună ideea lipsei de importanță a vieților umane.

– Anumite țări, ca de exemplu Franța și multe altele, au cunoscut rasismul, nu și totalitarismul.

În concluzie, Spiro consideră că ar trebui să se renunțe la noțiunea de totalitarism. Vom remarca de altfel că pentru a ajunge la o altă concluzie, adică la respingerea acestor obiecții, ar fi trebuit să extindem totalitarismul la ansamblul societăților moderne, cel puțin ca posibilitate virtuală.

Totalitarismul rămîne, deci, o excepție istorică. Statul liberal a sfîrșit pentru totdeauna cu nazismul și va ști să se descurce și cu stalinismul, accident al unui stat non-liberal aflat pe calea unei posibile liberalizări. Urmele acestei duble teze le vom regăsi, mai mult sau mai puțin explicit, la teoreticienii liberali actuali cum ar fi **Sartori** sau Raymond Aron. Primul, spre deosebire de observatorii critici ai „masificării democratice", anexează democrația liberalismului. „Democrația nu este doar un mod de guvernare, ea e o formă de guvernare, un sistem politic. A guverna «pentru» popor înseamnă demofilie, nu democrație ; aceasta este „fundamentată pe asentimentul popular și pe concurența dintre elite arbitrată de mase".

R. **Aron** insistă și el asupra opoziției democrație/totalitarism și face din regimul partidelor variabila principală din care rezultă cele cinci trăsături ale „fenomenului" totalitar, care reiau criteriile sindromului deduse de Carl. J. Friedrich :

- Regimul acordă unui *singur partid* monopolul activității politice ;
- Partidul monopolist impune o *ideologie oficială*, adevărul oficial al statului ;
- Statul își rezervă dublul *monopol al mijloacelor de forță și de persuasiune* ;
- *Activitățile economice* și profesionale sînt supuse statului ;
- Totul devine activitate de stat, orice activitate e supusă ideologiei, și de aici *teroarea*.

Pornind de la această definiție, R. Aron consideră că elementele respective au fost reunite pe durata anumitor perioade din istoria sovietică, fără a mai adăuga că „orice regim cu partid monopolist trebuie să ajungă la această formă extremă de teroare". Pronosticul său este mai degrabă optimist. Și asta probabil datorită supraestimării reușitei economice a regimului. Dacă în regimul sovietic, care „a dat Uniunii Sovietice măreție, putere, progrese economice de la un an la altul", este exclusă o răsturnare de regim, transformarea sa progresivă pare plauzibilă, fenomenele extreme corespunzînd fazelor inițiale ale industrializării : „Pe ici pe colo, realitatea depășește ficțiunea. Se vor resemna oare constructorii viitorului să fie doar ceea ce sînt, gestionari ai unei societăți ierarhice și administrative, doritori nu numai să ajungă din urmă Occidentul, dar și să-l imite?" A fost nevoie să treacă aproape treizeci de ani de la această afirmație pentru a vedea partidul unic abolit în URSS și sistemul prăbușindu-se.

Interpretarea aroniană a totalitarismului, articulînd, în maniera lui Max Weber, istorie și sociologie, ne permite să facem o distincție clară între tipul ideal și realitatea istorică a statelor totalitare. Atît în cîmpul filosofiei politice, cît și în cel al cercetărilor istorice, analiza fenomenului totalitar se află într-un progres continuu : evidențierea, cu ajutorul analizei empirice concrete, a unor tensiuni interne în evoluția nazismului și a stalinismului, ca și luarea în considerare a unor indiscutabile trăsături comune cu privire la dezvoltarea și la „prăbușirea" lor, nu ne permite totuși să tragem concluzia că între democrație și totalitarism există doar o simplă diferență de stadiu. Căci, așa cum scrie Pierre Bouretz, acesta este în fond orizontul rațional al discuțiilor asupra totalitarismului : „Explorarea relației pe care o are cu democrația pentru a înțelege răul pe care-l face. Ce să reținem din concept și din variantele sale, dacă nu faptul că el ne semnalează apariția unui «suprasens» ce pretinde că poate depăși dificultatea pe care o are lumea democratică în înfruntarea dezbinării și a conflictului?" (*Esprit*, 1996).

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

H. Spiro, *Totalitarianism, International Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1968, vol. 16.
Giovanni Sartori, *Théorie de la démocratie*, A. Colin, 1973.
Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, coll. „Idées, 1965.
Évelyne Pisier, Luc Ferry, „Théorie du totalitarisme", în *Traité de science politique*, tome 2, PUF.
Pierre Hassner, „Le totalitarisme vu de l'Ouest", în *La violence et la paix*, Éd. Esprit, 1995.
Pierre Bouretz, *La place de l'énigme totalitaire*, în *Esprit*, ian.–feb. 1996.

B/ ŞCOALA DE LA FRANKFURT

„Fascismul e un fenomen internaţional care a atins toate organismele societăţii umane din toate naţiunile lumii." Wilhelm **Reich** extinde încă şi mai mult cîmpul totalitar. Trebuie spus că el a atins tristul record de a fi exclus din Partidul Comunist German şi în acelaşi timp din Asociaţia Internaţională de Psihanaliză – în 1933 –, apoi de a-şi fi văzut revista arsă, cărţile interzise – douăzeci de ani mai tîrziu, în Statele Unite, înainte de a fi băgat la închisoare. O condamnare exemplară pentru un om care a vrut să reconcilieze *marxismul şi psihanaliza*. În acest scop, el propune depăşirea proiectului freudian şi economismul marxist. Freud are dreptate atunci cînd consideră că nevrozele sînt produsul refulării impuse pulsiunilor sexuale, dar greşeşte atunci cînd apără ecuaţia Refulare = Sublimare = Civilizaţie, deoarece ea conduce la justificarea reprimării dorinţei. În ce-i priveşte pe marxişti, ei nu înţeleg „complexitatea determinărilor aplicate conştiinţei umane". Familia, autoritară şi patriarhală, constituie primul loc al refulării, „o fabrică de structuri mentale conservatoare ; ea este cureaua de transmisie dintre structura economică a societăţii burgheze şi suprastructura sa ideologică".

Represiunea sexuală este un factor permanent şi cotidian, purtător de fascism în societăţi diferite.

Şcoala de la Frankfurt aprofundează critica filosofică a totalitarismului. **Max Horkheimer,** care a fondat şcoala în 1923, porneşte de la un punct de vedere raţional – totalitarismul reprezintă victoria mitului asupra raţiunii – pentru a ajunge la o critică a raţiunii contemporane : raţiunea devine ea însăşi totalitară, ea degenerează în raţiune de stat sau în raţiune ştiinţifică. Astfel, totalitarismul apare ca o recuperare a raţiunii pusă în serviciul dominaţiei : „Abandonarea existenţei proprii în favoarea statului, ale cărui legi garantează legatul, nu înseamnă a fi în contradicţie cu conservarea sinelui : sacrificiul devine raţional".

Habermas denunţă rolul ştiinţei în această derivă a raţiunii : „Ştiinţa şi tehnica îşi asumă astăzi rolul de a legitima dominaţia". Plasîndu-se în posteritatea unei stîngi hegeliene şi a unui marxism critic, Şcoala de la Frankfurt optează pentru *o dialectică negativă*. **Marcuse** considera că Hegel a rămas prizonierul unei concepţii asupra raţiunii şi a progresului care „înţelege totul şi în final scuză orice lucru pentru că el îşi are locul şi funcţia în totalitate şi pentru că totalitatea aceasta se află dincolo de bine şi de rău, de adevăr şi de ipocrizie". La limită, ea include „sclavia, inchiziţia, munca copiilor, lagărele de

concentrare, camerele de gazare și pregătirile în vederea războiului nuclear. Poate că acești termeni fac parte integrantă din raționalitatea ce a guvernat istoria umanității". Horkheimer notează că rațiunea a renunțat la rațiune, că ea „a fost atît de complet epurată de orice fel de tendință sau preferință specifică, încît în final a renunțat chiar și la sarcina de a judeca acțiunile și modul de viață al omului".

Cultul față de știință și tehnologie inaugurează barbaria modernă. Pozitivismul a încurajat supunerea spiritului față de ceea ce el numește realitate și întemeiază drept ordine. Anonimul, lipsa de autenticitate, uniformitatea se extind și extind și dezumanizarea. „Progresul însuși amenință să distrugă chiar scopul către care tinde în principiu : ideea de om" (Horkheimer). **T. Adorno** demască potențialitatea totalitară din toate structurile de putere, din interiorul tuturor ierarhiilor și, recurgînd la „gîndirea negativă", caută, în fiecare idee sau obiect al negării sale, adoptarea unui punct de vedere critic, reîntoarcerea la judecata filosofică, condamnarea principiului *puterii* sau *puterilor*, distanțarea permanentă față de acțiune (care riscă totuși să devină autoritară), radical–pesimismul.

C/ CERCETĂRI CRITICE : TOTALITARISMUL CA VIRTUALITATE PERMANENTĂ

Totalitarismul nu se reduce la teocrație. Deși aceasta poate deveni totalitară, premizele sale sînt totuși diferite. Religia și ideologia nu pornesc de la aceleași presupoziții. Totalitarismul nu caută să salveze sufletele, ci să le transforme.

Diferă și modul de exercitare a violenței : pe de o parte, nu toate religiile reglementează în același mod componentele cotidiene, pe de altă parte, nu orice religie aspiră să devină religie de stat din moment ce salvarea nu ține de viața terestră. Totalitarismul disprețuiește diferențele personalizate : de aici, de exemplu, neîncrederea față de psihanaliză, de artă, de cultură, de memorie și, bineînțeles, de religie, toate fiind susceptibile de a flata „subiectivități impetuoase". Deja Lenin anunța că : „religia nu este o problemă privată" și propunea „să fie combătută ceața religiei cu arme exclusiv ideologice". Chiar înainte ca totalitarismul să se instituționalizeze, el se prevalează de o ideologie care combate formele clasice ale autonomiei și ale subiectivismului și impune intoleranța. Totalitarismul cheamă, într-o atmosferă de entuziasm și fanatism, la *adeziunea fiecăruia* la *adevărul tuturor*. Aici nu este vorba ca omul să fie scos din război pentru a i se impune pacea,

ca în regimul autoritar, ci omul trebuie făcut părtaș la un război generalizat și permanent conceput ca fiind însăși legea mișcării istoriei. Construirea omului nou se face printr-o tehnologie a dresajului, ale cărei resorturi sînt clasice chiar dacă realitatea totalitară este radical nouă. Într-o primă fază, aceste tehnici au legătură cu conținutul însuși al adevărului la care trebuie să adere un număr cît mai mare de persoane. Singularitatea e cea care trebuie atacată și acest lucru se va face cu ajutorul unei combinații specifice de propagandă și teroare polițistă. Propaganda va preamări sacrificarea identității. Ea are ca scop robotizarea conștiințelor. Personalitatea e suspectă chiar și în manifestările sale afective : omul lipsit de sensibilitate va fi un călău mai bun, un soldat mai bun, un bun servitor al credinței colective. Teroarea polițistă vizează intimitatea, viața privată și cotidiană, legătura familială, relația interindividuală (poșta, telefonul, îmbrăcămintea, limbajul etc). Propaganda și cenzura merg mînă în mînă în opera de depersonalizare.

Ideologia totalitară impune aderarea la un adevăr obiectiv, nu numai la un cod de conduită: astfel, tehnica mărturisirii, de exemplu, nu se rezumă la mărturisirea unei crime, ci mai degrabă la mărturisirea unei greșeli. Accepțiunea binelui și a răului și-a schimbat sensul : ea este conținută în întregime în cunoașterea obiectivă, colectivă și istorică. O crimă poate fi considerată justă și onorabilă, chiar eroică, dacă e comisă în slujba adevărului ; prin definiție eroarea este criminală și mărturisirea ei conferă mai multă forță adevărului, și mai multă legitimitate purtătorilor de adevăr. Natura acestui adevăr obiectiv interzice „gîndirea prin sine însuși".

După cum subliniază Claude **Lefort** în *Un homme en trop*, este vorba de „o cunoaștere dincolo de teorie" : astfel, cu ocazia marilor procese, persoana acuzată era folosită pentru a „fabrica adversari imaginari, a căror distrugere demonstrează că partidul este atotputernic, poporul – unic, iar societatea de drept nu e divizată". Este drept că Buharin se apără de Vîșinski, însă o face „în limitele cele mai înguste ale unui schimb de cuvinte" și, pentru că el nu poate dispune de nici un fel de cunoștințe în afara partidului, „el fabrică cuvinte, dar nu se face auzit".

Negarea particularității presupune negarea diversității, „ca și cum Unicul, *fiecare Unic* ar trebui să acționeze fără încetare în vederea reducerii multitudinii neliniștitoare a tuturor unicilor". De aici ideea instaurării unor instituții specifice : partidul este unic nu doar pentru că el tinde să se impună ca element dominant primordial. Purtător al unui adevăr unic, partidul se afirmă ca fiind unic, deci total. Dușmanul nu e un opozant învins, ci un deșeu ce a fost eliminat. El este gonit datorită

singularității sale și reconstruit ca produs colectiv al legilor obiective ale istoriei. Societatea nu mai este, prin definiție, purtătoare de diversitate. Stalin nu se mai mulțumește cu formula absolutistă clasică, „Statul sînt eu", el se simte obligat să afirme „Societatea sînt eu".

Pentru Claude Lefort, comentator al lui Soljenițîn sau al lui George Orwell (*Ecrire à l'épreuve du politique*), totalitarismul se compune din negarea diviziunii sociale și declanșează o logică a identificării și a însușirii care se afirmă în fanatismul unui popor Unic, al unui partid – Noi, al unui Egocrat atotputernic, atotștiutor, „un individ în care se realizează în mod fantastic unitatea unei societăți pur umane. O dată cu el s-a instaurat oglinda perfectă a lui Unu... cel ce concentrează în persoana sa puterea socială și, în acest sens, apare... ca și cum n-ar mai exista nimic în afara lui, ca și cum ar fi absorbit întreaga substanță a societății, ca și cum, Ego absolut, ar putea să se dilate la infinit fără a întîlni nici o rezistență". Astfel ideologia, negînd singularitatea, conține un apel la unitate, care trebuie apoi impusă prin teroare. Dar teroarea constituie deja o mărturie a neputinței și recunoașterea unei iluzii. Acțiunea de reducere nu poate să se dezvolte decît în *crescendo* : pe de o parte pentru că afirmarea lui Unu este compatibilă cu eliminarea Celuilalt, mișcarea de includere atrage după sine procesul de excludere, opera de profilaxie socială față de deșeuri, de lucrurile dăunătoare și alți paraziți. Recunoașterea celuilalt /Tu prin Eu e înlocuită cu respingerea maleficului, a marelui Celălalt printr-un Noi colectiv ce nu permite nici un fel de pluralism, care implică negarea pluralității.

O altă analiză, cea a lui Hannah **Arendt**, depășește punctul de vedere liberal pentru a accentua banalitatea răului totalitar care pîndește secolul al XX–lea.

Dincolo de paralela dintre nazism și stalinism, Hannah Arendt arată că totalitarismul spulberă alternativa clasică a filosofiei politice „între regimurile fără legi și regimurile supuse legilor, între puterea legitimă și puterea arbitrară". Regimul totalitar nu operează „niciodată fără a se ghida după legi" ; mai mult chiar, „el pretinde că se supune cu rigurozitate și fără echivoc acelor legi ale naturii și ale istoriei, din care se presupune că au provenit toate legile pozitive". Dar o face fără să aibă încredere în nici o lege pozitivă, inclusiv în ale sale proprii ; „el pretinde să facă din însuși genul uman încarnarea legii". *Legea totalitară* nu mai asigură nici o funcție de stabilizare, ea este doar o lege a acțiunii. Lege a naturii la naziști, sau lege a istoriei la bolșevici, legea și-a schimbat sensul : ea nu mai constituie cadrul stabil în care vin să se înscrie mișcările umane, ea este „expresia acțiunii însăși".

În *Le système totalitaire* (Le Seuil, 1972), Hannah Arendt asociază ideologia cu absența gîndirii. Pentru Arendt, de fapt, obișnuința de a gîndi „nu depinde deloc de poziția socială, de educație sau de valoarea intelectuală a indivizilor", ci este tributară existenței unui spațiu comun în care oamenii își explică unii altora cum li se pare lumea. Or, ideologia totalitară, ca logică a unei singure idei, distruge acest spațiu și supune gîndirea unui risc major, deoarece acesta nu poate trăi „în azilul propriei interiorități".

Efectul iluziei ideologice continuă : nu e vorba atît de aderarea la un corpus doctrinal, cît de a declara realizate profețiile pe care le conține. Criza de identitate se prelungește într-o criză a realității. Această etapă corespunde totalitarismului propriu-zis : ideologia nu este decît „logica unei idei. Aceasta e aplicată obiectului său, adică istoriei ; rezultatul este desfășurarea unui proces în continuă schimbare și nu un ansamblu de enunțuri asupra unei realități. Ideologia tratează înlănțuirea evenimentelor ca și cum aceasta s-ar supune aceleiași legi ca expunerea ideii sale". Delir deductiv, ea are drept rezultat epurarea realului, ea e mai mult decît o legitimare a ordinii stabilite, „ea exprimă o realitate adaptată discursului care, de fapt, ține locul acestei realități".

Cît despre condițiile ce au permis apariția totalitarismului, ele rezultă din modernitate :

– Mișcarea nazistă și cea comunistă din anii '30 își au germenii în *masificare*, în „prăbușirea sistemului claselor sociale" și a barierelor protectoare în societatea atomizată.

– Propaganda totalitară prelucrează acest teren pregătit deja ridicînd „*scientismul* ideologic și tehnica sa profetică la un grad nemaicunoscut de eficacitate în ce privește metoda absurdității în conținut". Noțiunile de socialism și rasism sînt golite de conținutul lor utilitar și îmbracă forma unei „predicții infailibile".

– Omul erei totalitare nu este doar individul izolat, atom într-o massă, ci omul dezolat : „Dominația totalitară .. se bazează pe dezolare, pe experiența absolutei nonapartenențe la lume... strîns legată de dezrădăcinare și de inutilitatea care au lovit massele moderne încă de la începutul revoluției industriale".

Hannah Arendt insistă asupra *noutății* radicale a fenomenului. Însă „terifianta originalitate a totalitarismului nu rezidă în faptul că s-a născut o nouă «idee», ci în acțiunile sale rupte de întreaga noastră tradiție, care au spulberat literalmente categoriile politice și criteriile de judecată morală".

Fără să ajungă să împărtășească explicația heideggeriană prin tehnica planetară, pe care o califică drept „grotescă", H. Arendt judecă

foarte sever liberalismul clasic și eșecul democrațiilor occidentale. Analiza sa nu este lipsită de paradoxuri și chiar de provocări. Ea a făcut din Eichmann portretul unui funcționar ocupat ce ilustrează „înfricoșătoarea, inexprimabila și de neconceput banalitate a răului" și a criticat procesul ce a fost intentat de statul Israel în numele poporului evreu și nu de o instanță internațională în numele întregii umanități. De aceea, i s-a reproșat că a dorit să atenueze crimele lui Eichmann. Reproș cu atît mai aberant cu cît ea, dimpotrivă a refuzat întotdeauna să minimalizeze responsabilitatea germană pînă la a denunța *denegarea* ce are loc în Germania posttotalitară.

Această analiză a condus-o pe Arendt pe calea „banalității răului" : în tabăra călăilor, totalitarismul a produs un nou „tip de criminal" ce se limitează să asculte ordinele și apare ca instrumentul „inocent" al unor evenimente impersonale. Lumea lor a devenit ireală, standardizată, convențională și lipsită de gîndire. Libertatea de gîndire a fost înlocuită cu cămașa de forță a logicii. Sistemul reușește să elimine nu numai libertățile, ci și „spontaneitatea însăși", el suprimă orice spirit de responsabilitate, și deci întreaga capacitate de a acționa. Individul are „experiența absolută a nonapartenenței la lume". Teroarea își schimbă direcția : scopul nu este atît aderarea la o minciună cît împiedicarea contestației. Trebuie obținut nu neapărat omul fanatic cît omul nesigur, neputincios și dezolat.

Ca și în cazul majorității filosofiilor politice, analiza totalitarismului întărește o anumită concepție despre democrație. Și în acest punct, concepția lui Hannah Arendt e originală : democrația, pe care ea o pune în opoziție cu totalitarismul, nu este nici comercială nici individualistă, ci se realizează, dimpotrivă, „într-un spațiu politic favorabil întăririi realității unei lumi comune în care acțiunea este susceptibilă să asigure o «fericire publică»". André Enegrén, conștient de dificultățile de interpretare (*La pensée politique de Hannah Arendt,* PUF, 1984), trage concluzia că „fără a fi searbădă și didactică, ea a deschis pentru politic un cîmp de dezbatere avînd doar garanția bunului simț și a limbajului".

Este exact ceea ce sugerează Arendt în 1970, cînd face „elogiul nesupunerii civile" : aceasta e prezentată nu ca un protest al conștiinței individuale, ci ca exprimarea unor „minorități organizate, unite prin decizii comune și mai puțin prin comunitatea de interese și prin voința de a se opune politicii guvernamentale, chiar dacă ele estimează că o asemenea politică e susținută de o majoritate". Nesupunere civilă sau dizidență, oricît de puțin comparabile ar fi ele, ne obligă să gîndim democrația dincolo de democrație și totalitarismul dincolo de totalitarism.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Max HORKHEIMER (1895–1973), *Éclipse de la raison* (1947), Payot, 1974 ; *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* (1930), Payot, 1980.
Theodor ADORNO (1903–1969), *Dialectique négative* (1966), Payot, 1978 ; *Le jargon de l'authenticité* (1964), Payot, 1989 ; *Minima moralia, réflexions sur la vie mutilée* (1947), Payot, 1980.
Herbert MARCUSE (1898–1979), *Raison et Révolution* (1941), Minuit, 1968.
Jurgen HABERMAS (1929), *La technique et la science comme idéologie* (1969), Gallimard, 1973 ; *Théorie et praxis. Le problème de la légitimité dans le capitalisme avancé* (1963), Payot, 1975 ; *Raison et légitimité*, Payot, 1978 ; *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987 ; *Écrits politiques*, Cerf, 1990 ; *De l'éthique de la discussion*, Cerf, 1992.
H. Arendt, *Sur l'antisémitisme*, Calmann–Lévy, 1973 ; *L'impérialisme*, Fayard ; 1982 ; *Le système totalitaire*, Le Seuil, 1972 ; *La condition de l'homme moderne*, rééd. Calmann–Lévy, 1983 ; *Essai sur la révolution*, Gallimard, 1967 ; *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, 1966 ; *La crise de la culture*, Gallimard, 1972.
A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, 1984.
Jean–Marc Ferry, *Habermas, l'éthique de la communication*, PUF, 1987.
Pierre Zima, *L'École de Francfort*, Ed. Universitaires, 1974.
Jean–Marie Vincent, *La théorie critique de l'École de Francfort*, Galilée, 1976.
Paul–Laurent Assoun, *L'École de Francfort*, PUF, „Que sais-je?", 1990.
Martin Jay, *L'imagination dialectique*, Payot, 1989.
Paul Ricoeur, *Lectures 1*, Le Seuil, 1991.
Claude Lefort, *Un homme en trop*, Le Seuil, 1976 ; *Écrits sur le politique*, Le Seuil, 1986 ; *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann–Lévy, 1992.
A. H. Roviello (dir.), *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, 1992.
J.–C. Eslin, *Hannah Arendt, l'obligée du monde*, Michalon, 1996.

D/ TOTALITARISMUL DINCOLO DE TOTALITARISM

Citind-o pe Hannah Arendt, am putea fi uimiți că, producînd un om atît de „dezolat", totalitarismul își urmează totuși programul pînă la faza exterminării fizice. Totalitarismul culminează efectiv cu lagărele de concentrare naziste sau staliniste, în care depersonalizarea merge pînă la dezumanizare : perversitate, răutate gratuită, absurditate. Pentru Soljenițîn, gulagul înseamnă locul unde se impune „o completă

abandonare a sufletului datorită urii față de interioritate". Hannah Arendt insistă asupra semnificației exterminării în masă : dincolo de persoană, este renegată partea de umanitate din fiecare, după cum mărturisesc torturile, marcajele, percheziţiile...

Arendt deosebește mai multe etape : prima ucide în om personalitatea juridică, adică anumite categorii de persoane sînt exceptate de la protecția legii, deci sînt puse, de fapt, în afara legii. Cea de-a doua e faza „pregătirii cadavrelor vii" : este ucisă persoana morală din om. Totul e posibil cînd conștiința nu mai servește la nimic. Aici mai trebuie adăugată organizarea amneziei ce tinde să suprime nu numai ființele, ci și faptul că victimele au existat : „La Auschwitz, terenul faptelor a fost înghițit de neant". Omul devine o cantitate, el este redus prin statistici. Privat de forul său interior, el este dezolat și devine de prisos : „Individul a fost deposedat de propria-i moarte... și moartea sa nu face altceva decît să confirme faptul că el nu a existat cu adevărat niciodată". Așadar, asasinarea individualității : pentru Arendt acest asasinat nu e comis împotriva unor persoane singulare de neînlocuit, ci asupra unor simple specimene ale animalului uman. Din moment ce individualitatea a fost nimicită înainte de moarte, a fost vorba doar de dispariția „unor marionete îngrozitoare cu față umană".

Radicalitatea analizei lui Arendt își are logica într-o teorie ce îl definește pe om drept *zoon politikon*. Examinarea unei asemenea poziții are mai puțină importanță. Ea o determină însă pe Arendt să minimalizeze, în aceste locuri ale ororii, forțele înseși ale interiorității umane. Bazîndu-se pe bună dreptate pe analizele lui Catherine Chalier (*Ontologie et politique*, Tierce, 1993), Pierre François Weber obiectează : „A reduce umanul la politic atrage riscul de a neglija acea descoperire a excesului de umanitate, acea revărsare a umanului în afara frontierelor politicului și istoricului. Auschwitzul arde de lumina acestui exces. În plus, revine aporia teoriei arendtiene a politicului ca loc și timp unic al actualizării celor mai înalte facultăți umane : folosirea politicului în scopul distrugerii ne obligă să inventăm ceva ce depășește politicul, care pare că este bine fixat în cutele interiorității private a eului" (*La question des droits de l'homme chez Hannah Arendt*, DEA, Paris I, 1994).

Mărturiile lui Primo **Levi**, Robert **Antelme**, Elie **Wiesel**, Jorge **Semprun** și ale altora, ne interzic efectiv să subestimăm această dimensiune ireductibilă de interioritate care a animat chipuri umane și nu marionete îngrozitoare. În consecință, dacă interioritatea nu constituie niciodată un refugiu iluzoriu, ci permite rezistența față de răul cel mai radical, va marca ea oare eșecul totalitarismului? Va exista, deci, întotdeauna un om în plus care va supraviețui ca un rest de

nedepășit? Așa cum reiese din mărturiile supraviețuitorilor, o asemenea capacitate de rezistență există. Lagărul de concentrare, moment culminant al totalitarismului, este și momentul istoric al eșecului său? Eșecul tentativelor totalitare înseamnă oare o garanție a capacității de rezistență politică față de opresiune? Poate oare totalitarismul să se obișnuiască cu această rezistență, fără a înceta totuși să fie totalitarism?

După experiența exterminării în masă, totalitarismul se prelungește sub forme ideologice noi. Pentru Soljenițîn, totalitarismul seamănă cu el însuși de la un capăt la altul al desfășurării sale : sub forma sa leninistă (entuziasm fanatic), stalinistă (propagandă și teroare) pînă la Arhipelagul Gulagului („ni se cerea tuturor să murmurăm. Cu pielea lipită pe oase trebuia să maimuțărim viața publică"). Este deci vorba cel mult de o resemnare disperată. După Soljenițîn, în sistem există un element de constrîngere permanentă și violența însoțește întotdeauna ideologia.

Așa cum subliniază Paul Thibaud în *Les interprétations du stalinisme*, este vorba de fiecare dată de „aceeași interdicție de a da singur un sens vieții fiecăruia și istoriei tuturor, de interzicerea vieții politice libere, a creației artistice sau a meditației religioase și în același timp, de obligația de a accepta și de a venera adevărurile în sensul furnizat de propagandă și de ideologie. Ura față de interioritate este evidentă în arbitrariul delirant al practicilor polițienești și judiciare ce violează cu atît mai mult personalitatea, cu cît ele sînt imprevizibile".

Analiza societății totalitare făcută de **Zinoviev** exclude optimismul. Însă imaginile și, deci, și conceptele diferă. Zinoviev descrie un totalitarism aflat pe culmile reușitei : din acest punct, mișcarea cedează locul imobilismului, credința dispare, amăgirea (imitația) e întreținută drept iluzie. Omul ideologic a devenit omul totalmente dezideologizat. Societatea sovietică post-stalinistă descrisă de Zinoviev este „în mod organic" ideologică, dar ideologia nu mai înseamnă acea violență extremă exercitată asupra omului, a culturii, a societății, despre care vorbește Soljenițîn. Ea este mai degrabă, ca în analiza lui Paul Thibaud, „un fel de flatare insidioasă a înclinațiilor spre rău ale omului social". Ea pare mai degrabă un cadru artificial, de ceremonie, de etichetă. Nimeni nu mai crede în ea și puterea însăși pare apolitică. Zinoviev nu vede aici nimic de bun augur : înălțimile amețitoare atîrnă deasupra unei avalanșe a cărei declanșare va lua prin surprindere pe toată lumea și va risca, precum o catastrofă contagioasă, să cuprindă întreaga omenire. Se pare că Zinoviev nu pare să întrevadă nici o strategie de depășire a acestei situații.

Aceleași accente, asemănătoare și în același timp diferite, marchează și textele lui Václav **Havel** : totalitarismul devine în mod explicit o „ieșire din public" ; din acest moment, totalitarismul și concentrarea asupra privatului sînt nu numai compatibile, dar se și atrag reciproc pentru a cimenta „viața în minciună". Într-o scrisoare deschisă adresată lui Gustav Husak, în 1975, Havel începe prin a semnala deplasarea fricii : formele brutale de opresiune sînt înlocuite cu tehnici mai subtile : „Greutatea principală a presiunii totalitare s-a deplasat în sfera condițiilor de existență". Viața își pierde spontaneitatea pentru a deveni „un fel de ipocrizie permanentă". Dar viața despre care vorbește Havel este viața publică, cea a omului ce trăiește în societate. Disperare, apatie, conformism : se menține o activitate politică de rutină dar, așa cum afirma Zinoviev, de acum „nimeni nu mai crede în așa ceva".

Totuși Havel introduce o noutate semnificativă : „Pe măsură ce posibilitățile individului de a acționa spre «exterior» descresc, el își investește tot mai mult energia acolo unde ea întîmpină rezistența cea mai mică, adică spre «interior»... și puterea dorește și încurajează acest transfer de energie spre «privat»". Mai mult decît atît : propaganda prezintă în mod sistematic o asemenea orientare spre interior drept conținutul profund al realizărilor omului. Ieșirea din domeniul public demoralizează societatea, sufocă cultura, interzice memoria instaurînd „pacea cimitirelor". Presimțind că în cazul în care forțele vitale ale individului, dacă ar acționa spre exterior, s-ar întoarce mai devreme sau mai tîrziu împotriva sa, „Puterea nu ezită să proclame drept viață umană ceea ce nu este decît un jalnic substitut". Pentru Havel ideologia oficială nu reprezintă decît o mască ce nu mai păcălește pe nimeni și care nu are ca scop aderarea omului la un conținut oarecare.

În 1978, într-un text scris în memoria lui Jan Patocka, Václav Havel reia aceeași temă pornind de la o analiză a societății post–totalitare. Exemplul la care ne invită să meditățm este impresionant : administratorul unui magazin de legume plasează, printre cepe și morcovi, o banderolă pe care stă scris „Proletari din toate țările, uniți-vă!" O face fără a gîndi : conținutul semantic al banderolei îi este indiferent. Totuși, gestul conține un mesaj : „mă supun, am deci dreptul la o viață liniștită". Havel evocă acest „dictat al ritualului", factor al „vieții în minciună". În schimb, dacă puterea ar fi propus negustorului să afișeze o banderolă pe care ar fi scris pur și simplu „Îmi este teamă, de aceea mă supun fără reținere", acesta ar fi refuzat : „El este totuși o ființă umană și are deci sentimentul demnității umane". Alibi, simulacru, ideologia e un „mijloc aparent de relație cu lumea ce oferă individului iluzia că ar fi o personalitate identică cu ea însăși, demnă și morală, dar care îi permite

în același timp să nu fie așa". Individul nu este forțat să creadă, nu e forțat să accepte minciuna, dar gestul său demonstrează că trăiește în minciună. El *se preface,* însă minciuna nu îl ajută să scape de totalitarism, ea este, dimpotrivă, elementul care îl cimentează : „Sistemul provoacă alienarea individului, dar, în același timp, individul alienat susține sistemul". Individul e forțat să trăiască în minciună, totuși acest lucru se întîmplă „doar pentru că el este în stare să trăiască în felul acesta și să paralizeze în el orice tentativă de revoltă a «sinelui-său cel mai bun»". Servitutea voluntară rămîne deci un factor determinant, care se opune dorinței de a rezista, devenind consubstanțială cu „apatia totalitară".

Mesajul de disperare depășește frontierele regimurilor politice, societatea modernă fiind pusă sub semnul întrebării. Toate textele ulterioare ale lui Havel insistă pe ideea că viața în minciună este o tendință latentă a Occidentului modern. Václav Havel se plasează aici alături de denigratorii individualismului modern. Dar lasă loc și pentru speranță : împotriva opresiunii, el afirmă puterea eliberatoare a cuvîntului. Dacă negustorul de legume refuză să afișeze banderola, atunci el părăsește viața în minciună și trage la răspundere lumea. Încercînd să trăiască în adevăr, el creează un spațiu de comunicare potențială și își începe ucenicia vieții în adevăr ca o depășire a vieții individuale. Dar revolta individuală nu se dovedește suficientă. Ea trebuie să articuleze și să dezvolte o exprimare publică. Meditînd asupra dizidenților și asupra Cartei 77, Václav Havel face din pluralism condiția prealabilă a particularității, și nu invers. Havel se întîlnește cu Arendt : „Căci singularitatea e posibilă doar dacă se compară cu altă singularitate, reliefînd atît asemănările cît și deosebirile. Acolo unde nu există mai multe singularități nu există nici una". După opinia lui, democrația poate fi gîndită prin opoziția față de totalitarism, doar dacă depășim tradiția ce a făcut din individ un centru de adevăr și de rezistență.

Totalitarismul constituie o tentativă fără precedent de resorbție a societății civile. Totuși, amenințarea nu a dispărut o dată cu căderea regimurilor totalitare. Chiar din interiorul democrațiilor moderne va renaște fără încetare dorința de unic, și deci tentația de a face să dispară „subiectul" în dublul și indisociabilul său aspect de singularitate și de reciprocitate. Prevenirea rezidă doar în instrumentele politice și juridice?

Meditînd la lecția lui Orwell, Claude Lefort subliniază : „Ministerul iubirii a fost singurul cu adevărat înfricoșător". În *La flamme double* (1993), Octavio **Paz** stabilește o relație între istoria politică modernă și

istoria iubirii în Occident. După ce reamintește că în vocabularul totalitarismului lipsesc termenii de călău și de victimă, Octavio Paz sugerează : „crima revoluționarilor moderni a fost aceea că au amputat spiritului revoluționar tocmai elementul activ" și că „marea mizerie morală și spirituală a democrațiilor liberale este insensibilitatea lor afectivă". Dacă, pentru Octavio Paz, „cele două totalitarisme și-au fixat ca scop abolirea singularității și a diversității persoanelor", eșecul lor nu trebuie să provoace o autosatisfacție democratică : „Dacă lumea noastră trebuie să-și restabilească sănătatea, tratamentul trebuie să fie dublu : regenerarea politică presupune renașterea iubirii" și este sarcina imaginației creatoare să redescopere „misterul pe care îl reprezintă fiecare dintre noi".

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Hannah ARENDT, Karl Jaspers, *Correspondance, 1926–1969*, Payot, 1996.
Hannah Arendt, Mary McCarthy, *Correspondance, 1949–1975*, Stock, 1996.
Hannah Arendt, *Considérations morales*, Rivages–Poche, 1996.
Václav Havel, *Interrogatoire à distance*, Éd. de L'Aube, 1989 ; *L'amour et la vérité doivent triompher de la haine et du mensonge*, Éd. de l'Aube, 1990 ; *Essais politiques*, Calmann–Lévi, 1989.
Octavio Paz, *La flamme double*, Gallimard, 1993.
Évelyne Pisier (dir.), *Les interprétations du stalinisme*, PUF, 1983 ;
„Totalitarisme et for intérieur", în *Le for intérieur*, coll. „CURAPP", PUF, 1995.
Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie*, Gallimard, 1993.

2 Problema istoriei

Începînd cu Școala de la Frankfurt și cu Hannah Arendt, problematica legată de totalitarism, generată de dezvoltarea științelor sociale, revenea filosofiei. Filosofii de după cel de–al doilea război mondial au încercat să înțeleagă modernitatea resorturilor tiraniei.

Merită să fie menționate două dezbateri, care aduc din nou în discuție problema sensului istoriei, cea dintre Léo Strauss și Kojève asupra *tiraniei,* și cea dintre Sartre și Merleau–Ponty asupra *dialecticii* ; e vorba de probleme teoretice cărora trebuie să le descifrăm mizele politice concrete. Paralel cu aceste înfruntări, se conturează un nou demers științific, o dată cu apariția *structuralismului,* care părea că a anulat istoria.

A/ DESPRE TIRANIE

Pentru a analiza regimul tiranic, Léo **Strauss** (1899–1973) se reîntoarce la clasici, în special la Xenofon. Interpretarea dialogului lui Xenofon în care Hiéron, tiranul Siracuzei, aflat în dispută cu Simonide poetul, relevă că „tirania este un pericol ce apare chiar la începuturile vieții politice". Desigur că tirania modernă își are trăsăturile sale specifice, asupra cărora Strauss insistă. Ea dispune de „tehnologie" și de „ideologie". Ea presupune existența unei anumite științe, în timp ce știința celor vechi nu avea drept scop cucerirea naturii și „nu dorea să fie nici vulgarizată și nici răspîndită". Cu toată supradeterminarea tehnico–ideologică, tirania actuală reprezintă doar o variantă a celei vechi, Xenofon rămînînd deci pertinent.

Contrar părerilor generale, tiranul este nefericit. Hiéron îi explică interlocutorului său că el nu cunoaște nici iubirea, nici adevărata prietenie, ci doar teama constantă de complot și de asasinat, singurătatea. Simonide îi sugerează să renunțe la tiranie și să devină un rege binevoitor, pentru a înceta să mai fie nefericit. Hiéron obiectează că o asemenea schimbare nu va face să dispară crimele sale și nici amintirea lor : „Cea mai mare mizerie a tiraniei e că nu te poți elibera de ea". Simonide nu răspunde nimic. Este vorba, într-adevăr, de cel mai rău dintre regimuri : „Ar fi mai rentabil să renunți la orice tiranie chiar înainte de a încerca să o instaurezi".

Alexandre **Kojève** (1902–1968) contestă concepția lui Xenofon–Strauss. Simonide al lor nu este decît un poet, mai rău chiar, un intelectual, care vorbește fără a fi avizat. Faptul că o tiranie nu se dovedește capabilă să fie populară sau luminată, nu înseamnă în mod obligatoriu că trebuie să se renunțe la ea, deoarece există cazuri cînd supraviețuirea statului, posibilitatea progresului cer o tiranie. Kojève, hegelian, îi evocă pe Napoleon, considerat de Hegel un model al modernității, dar și pe Salazar și Stalin. Nenorocirea tiranului constă în faptul că „obosit de a se mai face temut, el vrea să fie iubit" (Nero, în *Britannicus*). Dar tocmai pentru că este temut el nu poate fi iubit. Înaintea lui Hegel, Xenofon scoate în evidență dialectica stăpîn–sclav.

„Ceea ce îl deosebește pe om de celelalte animale, este *dorința de a avea onoare*". Or, „omagiile dictate de teamă nu sînt onoruri", ci „acte servile". Stăpînul, angajat „într-o luptă pe viață și pe moarte pentru a face ca adversarul său să-i recunoască demnitatea umană", observă că cel care îi cedează cere îndurare și preferă morții, supunerea, el nu mai valorează nimic, este tocmai bun să fie sclav. Hiéron și Simonide se rătăcesc. În politică nu e vorba nici de iubire și nici de fericire. Ar fi mai bine „să rămînem la formula lui Hegel, care vorbește de *...recunoștință*". Dorința de a fi recunoscut este „mobilul ultim al oricărei emulații între oameni și, deci, al oricărei lupte politice". Acesta e adevăratul statut al dorinței de onoare în politică : dorința de a face să-i fie recunoscută autoritatea.

Tiranul nu este fericit nu pentru că nu e iubit, ci pentru că nu este recunoscut. La această insatisfacție e condamnat orice guvernant demn de acest nume : dorința de a fi recunoscut nu cunoaște limite, voința de autoritate dorește să se impună tuturor oamenilor ; el nu va fi satisfăcut decît dacă va fi stăpîn „într-un stat nu numai universal, ci și omogen din punct de vedere politic și social". Mîhnit, omul politic va căuta îmbărbătarea în preajma unui filosof, care va trebui să se achite de sarcină într-un mod realist.

Se confruntă așadar, în mod clar două concepții. Pe de o parte, hegelianismul lui Kojève, conform căruia lupta pentru recunoaștere, ce se desfășoară de-a lungul istoriei pînă la apariția în final a statului universal și omogen, scuză tirania, acceptă, în unele situații, crimele și solicită înțelegerea filosofului. De cealaltă parte, morala lui Strauss, care refuză legitimarea tiraniei, fie că e făcută în numele necesității istorice sau al unor explicații oferite de științele sociale, de devenirea rațiunii sau de dovezile oferite de faptele istorice și susține necesitatea regăsirii unei *filosofii politice* care, întocmai ca la antici, să știe să recunoască regimul bun și regimul rău.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Léo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, conferințe din 1949, Plon, 1954 ; *De la tyranie*, urmat de *Correspondance avec Alexandre Kojève (1932–1965)*, Gallimard, 1997.

Alexandre KOJÈVE (1902–1968), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1948, rééd. col. „Tel", 1980.

Luc Ferry, *Philosophie politique*, I, PUF, rééd., 1994.
Jean-Michel Besnier, *Politique de l'impossible*, La Découverte, 1988.
C. Meier, L. Strauss, *Carl Schmitt, Léo Strauss et „la notion de politique"*, Juillard, 1990.
Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, no. 23, „La pensée de Léo Strauss", Vrin, 1993.
D. Auffret, *Alexandre Kojève : la philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Grasset, 1990.

B/ COMUNISM ŞI SENS AL ISTORIEI

„Nu este adevărat că bunele intenţii pot justifica orice şi nici că am avea dreptul să acţionăm în contradicţie cu voinţa noastră". În 1946, Maurice **Merleau-Ponty** făcea parte din acei intelectuali adunaţi în jurul revistei *Temps modernes* (Raymond Aron, Jean Paulham, Jean-Paul Sartre), care au intrat în politică fără să fi renunţat însă la necesitatea adevărului şi la libertate. Tocmai politica i-a separat pe cei pe care trebuia să-i reunească, Aron, Malraux şi Koestler despărţiţi datorită criticii la adresa Statelor Unite şi a opoziţiei faţă de de Gaulle, Camus datorită anticolonialismului său virulent... Dar dezbaterea principală va avea loc între **Sartre** şi Merleau-Ponty, o controversă încrucişată asupra comunismului şi a sensului istoriei în cadrul căreia unul apăra Uniunea Sovietică, fără a recurge la marxism şi celălalt respingea dialectica istorică, fără însă a se îndepărta de ea.

Albert **Camus** a fost protagonistul primului conflict. El a refuzat să se situeze de partea capitalismului sau a comunismului stalinist şi a transpus în domeniul politic pesimismul din *Mitul lui Sisif. Omul revoltat* s-a pierdut în era modernă :

> „În vremurile naive în care tiranul rădea oraşele de pe faţa pământului pentru sporirea gloriei sale, în care sclavul înlănţuit la carul învingătorului defila prin oraşele în sărbătoare, în care duşmanul era aruncat la fiare în văzul întregului popor, conştiinţa putea rămîne fermă şi judecata clară" ;
>
> „Dar lagărele de sclavi aflate sub lozinca libertăţii, masacrele justificate prin dragostea faţă de om sau gustul pentru supraumanitate descumpănesc oarecum judecata. În ziua în care crima se va îmbrăca cu veşmintele inocenţei, printr-o răsturnare proprie timpului nostru, inocenţa este cea care va trebui să se dezvinovăţească".

Merită Albert Camus calificativul de „suflet generos", lansat ironic de Francis **Jeanson**? Atitudinea critică față de marxism dovedește că el a respins istoricismul și totalitarismul. El refuză o filosofie care se „încredințează judecății istoriei".

Marxismul nu e altceva decît un mesianism științific, victimă a „iluziilor progresului" și a „imperativului producției". În afară de asta, Marx dorea să facă din proletariat „un Cristos uman și răzbunător" *(Omul revoltat,* 1951). Or, proletariatul nu a încetat să-și contrazică propria misiune ; el a luptat pentru națiune și „tocmai barierele naționale au fost acelea care au făcut să cadă idealul proletar". Ei și-au ales conducători noi și tocmai șefii revoluționari i-au confiscat spontaneitatea și, în final, libertatea. Marx este primul răspunzător care, uitînd avertismentul lui Bakunin, a teoretizat dictatura proletariatului : „În acest Ierusalim ce răsună de zgomotele mașinilor minunate cine-și va mai aminti de strigătul celui înjunghiat?".

Presat de dorința de a prezice viitorul, marxismul a înlocuit rațiunea istorică cu rațiunea științifică. Nu mai există altă salvare în afară de credință, prezicerile se prăbușesc, dar „înfrîngerea poate stimula credința învinsă pînă la transa religioasă". În *Omul revoltat,* Camus descrie etapele acestui eșec : în secolul al XIX–lea, marxismul își asumă lupta dreptății împotriva grației divine promițînd, în locul Împărăției Cerurilor, împărăția omului ; în această mișcare însă, el își asumă ca sarcină lupta justiției împotriva adevărului. În secolul al XX–lea, a trebuit să răspundă la următoarea întrebare : cum se poate trăi fără iertare și fără justiție? Lenin inventează singurul răspuns : cu ajutorul puterii.

Camus consideră că această dorință de putere constituie însăși esența ideologiei și reunește Germania nazistă și Uniunea Sovietică stalinistă sub termenul de „teocrație totalitară". În *L'opium des intellectuels,* Raymond Aron scrie că „o linie despărțitoare îi separă pe intelectualii care nu neagă existența lagărelor de concentrare de cei ce le denunță" : nu se poate nega că de la sfîrșitul războiului Albert Camus se situează în cea de-a doua tabără.

Camus consideră că era totalitarismului începe atunci cînd, despărțită de originile sale individuale, revolta aspiră la istorie și opune deci strigătului omului singur, revoltat, care murind afirmă și creează valori, discursul de tip istoricist al revoluționarului : „Două rase de oameni, una ucide și plătește cu viața, cealaltă justifică mii de crime și acceptă să i se facă onoruri". Atunci cînd revolta cuprinde istoria, prezentul este supus exigențelor unui viitor îndepărtat și viața omului nu mai are valoare. „Teocrațiile totalitare" sînt atunci caracterizate prin teroare.

În această analiză se regăsește principiul intervențiilor politice : ale lui Camus : el încearcă să gîndească împreună morala și politica, definind „condițiile unei gîndiri politice modeste, adică eliberată de orice urmă de mesianism și debarasată de nostalgia paradisului terestru". Fără să abandoneze însă proiectul revoltei care presupune refuzul omului de a fi tratat ca un obiect : „În mod hotărît istoria este una din limitele omului : în acest sens, revoluționarul are dreptate. Dar omul, în revolta sa, impune o limită istoriei. La această limită se naște promisiunea unei valori".

Concluziile sînt oare la înălțimea afirmațiilor? Chiar dacă constatările lui Camus sînt juste, el nu oferă nici o soluție politică. Poate doar dacă am combate în noi și în jurul nostru lipsa de măsură ; sau dacă îl ascultăm pe René Char : „Obsesia recoltei și indiferența față de istorie sînt cele două extremități ale arcului meu". Dar cel ascultat va fi Sartre.

În mod paradoxal, între Sartre și Merleau–Ponty, înfruntarea e mai complexă. Sartre ia poziție în favoarea Partidului Comunist Francez, dar în numele principiilor existențialiste și fără a recurge la marxismul teoretic. Merleau–Ponty, în schimb, atacă comunismul stalinist și *„ultrabolșevismul"* lui Sartre, dar în numele dialecticii, al sensului istoriei.

Sartre :

$$PC = \text{CLASA MUNCITOARE} = \begin{matrix} \text{NAȚIUNE} \\ \text{LIBERTATE} \\ \text{PACE} \end{matrix}$$

„Începînd din 1959, am înțeles că nu putea fi vorba să optăm pentru ceea ce ne place... trebuia să fim de partea celor ce riscau, de partea celor ale căror interese îi împingeau să dorească pacea, deci de partea sovieticilor".

Partidul Comunist este *„expresia necesară și exactă"* a clasei muncitoare. Partidul este acel ceva fără de care nu există unitatea clasei muncitoare, el înseamnă medierea constitutivă a clasei muncitoare.

„În Franța de astăzi, clasa muncitoare este singura care dispune de o doctrină, singura al cărei «particularism este în deplină armonie cu interesele națiunii»".

Partidul care o reprezintă trebuie să fie monolitic, „organismul de legătură trebuie să fie pur ; dacă el conține cel mai mic germene de diviziune, dacă păstrează în el o urmă de pasivitate, de imobilism, de interese, de opinii divergente, cine va unifica atunci *aparatul unificator?*"

Trebuie, deci, să luptăm „alături de clasa muncitoare și de partidul ei, în tabăra URSS".

Merleau–Ponty :
COMUNISMELE – STALINISTE, SARTRISTE = ANTIDIALECTICE

Stalin este despotul sîngeros al unui nou imperialism. El nu reprezintă nici încarnarea păcii şi nici a libertăţii.

Comunismul stalinist desfăşoară o concepţie non–dialectică asupra istoriei. Singurul criteriu a devenit eficacitatea. *„Sensul va veni mai tîrziu, numai dumnezeu ştie cum...* pentru moment este vorba doar de a «pune bazele», prin mijloace" care nu au nici o legătură cu scopurile. „O dată aparatul de producţie realizat,... vom vedea umanismul şi dialectica înmugurind şi reînflorind, în timp ce statul se va usca. Ar fi bine dacă, pentru a crea aparatul de producţie, societatea civilă nu ar pune în funcţie un aparat de constrîngere şi nu ar crea privilegii care, puţin cîte puţin, vor da adevărata figură istoriei sale."

Bolşevismul lui Sartre justifică „acţiunea comunistă refuzînd orice productivitate a istoriei, făcînd din ea... rezultatul imediat al voinţelor noastre", un *comunism ultra–voluntar* fără nici o legătură cu marxismul. Acesta „nu se mai justifică prin filosofia istoriei şi prin dialectică, ci prin negarea lor", creaţia pură. El devine o acţiune nedeterminată.

Sustrăgîndu-se oricărei probe, oricărui control, oricărui sens, „acţiune fără criterii", comunismul nu poate obţine decît „o prezenţă absentă".

Filosofia politică a lui Sartre nu poate fi totuşi redusă doar la apărarea marxismului, a comunismului sau a stalinismului. Acţiunile sale, angajamentele sale nu au fost doar un simplu „tovarăş de drum". Jean–Paul Sartre nu poate fi „clasificat" prea uşor. Acest filosof „existenţialist" se declară umanist : Heidegger va refuza, în consecinţă, să-l considere discipolul său, în schimb filosofii kantieni nu l-au menajat deloc.

Alain Renaut de exemplu, în *Sartre, le dernier philosophe* (1993), refuză să vadă în filosofia sartriană a subiectivităţii altceva decît individualism şi îi reproşează lui Sartre că, restrîngînd subiectul la individ, a gîndit libertatea *faţă de alţii* („infernul înseamnă ceilalţi") şi niciodată *împreună cu ceilalţi*, „ipotecînd astfel tentativa sa filosofică printr-o surprinzătoare neînţelegere a principiilor umanismului modern". Chiar dacă recunoaşte că, faţă de antiumanismul heideggerian, Jean–Paul Sartre se situează în mod evident „de partea filosofiilor subiectului şi de partea opţiunilor care au fost şi au rămas purtătoare de valori ale umanismului", Alain Renaut conchide că filosofiile lui Sartre şi Heidegger, oricît de diferite ar fi în privinţa principiilor şi a strategiilor, rămîn „convergente în privinţa efectelor lor".

Neobosit, Sartre a încercat să „determine limitele, validitatea și dimensiunea rațiunii dialectice". Comentînd *Critique de la raison dialectique* (1960), Jean–Michel Besnier arată pe drept cuvînt că această lucrare, datorită numărului mare de referințe filosofice și a confuziei, este greu de clasat și totodată vulnerabilă. Dar el mai notează că insistența lui Sartre în a-și formula proiectul, făcînd referință la critica lui Kant, rămîne remarcabilă : „În ce condiții este posibilă cunoașterea istorică? Dacă se întîmplă ca Jean–Paul Sartre să se întrebe în ce măsură o societate socialistă va reuși să excludă atomismul sub toate formele sale sau pur și simplu în ce măsură va înceta alienarea, el nu o face niciodată, precizează Jean–Michel Besnier, „pentru a găsi un răspuns ci mai degrabă pentru a se împotrivi întrebării înseși" *(Dictionnaire des oeuvres politiques).*

În fond, pentru Jean–Paul Sartre, istoria marcată de pecetea violenței nu se supune nici unei necesități sau eschatologii : ea rămîne întîmplătoare, de la un capăt la altul.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Albert CAMUS (1913–1969), *L'homme révolté,* Gallimard, 1951 ; *Actuelles,* 3 vol., Gallimard, 1950–1958.

Jean–Paul SARTRE (1950–980), *Les communistes et la paix,* articole în *Les Temps modernes* (1952–1954), v. *Situations,* Gallimard.

Maurice MERLEAU–PONTY (1908–1961), *Les aventures de la dialectique,* Gallimard, 1955, *Contra,* S. de Beauvoir, *Les Temps modernes,* juillet 1955.

Hélène Vedrine, *Les philosophies de l'histoire,* Payot, 1975.

Jean–Yves Guérin (dir.), *Camus et la politique,* L'Harmattan, 1986.

Vincent Peillon, *La tradition de l'esprit : itinéraire de M. Merleau–Ponty,* Grasset, 1994.

A. Renaut, *Sartre, le dernier philosophe,* Grasset, 1993.

Pierre Bouretz, Évelyne Pisier, „Camus et le marxisme", în *Revue française de science politique,* décembre 1985.

C/ STRUCTURALISM ŞI DESTRĂMAREA ISTORIEI

Importanţa istoricităţii a fost contestată de Léo Strauss ; sensul revoluţionar al istoriei a fost întrerupt de logica statului socialist : acestei critici filosofice şi acestei derive practice trebuie să i se adauge contestarea epistemologică a istoriei. O dată cu **structuralismul,** ştiinţele sociale iau o orientare nouă care se pare că se pronunţă pentru **disoluţia istoriei.** Din punct de vedere metodologic, structuralismul consideră că într-un ansamblu structurat relaţiile au prioritate faţă de elemente.

Studierea structuralismului presupune confruntarea lucrărilor lingvistului Roman **Jakobson**, ale biologului François **Jacob**, ale filosofilor Louis **Althusser** şi Michel **Foucault** (care a refuzat întotdeauna această etichetare), ale psihanalistului Jacques **Lacan** şi ale antropologului Claude **Lévi-Strauss**. Ne vom mulţumi aici doar cu evocarea obiecţiilor acestuia din urmă faţă de istoricism.

Lévi-Strauss reaminteşte existenţa *popoarelor zise „primitive"* a căror gîndire respinge istoria, sau cel puţin istoria aşa cum o concepem noi : factuală, cumulativă, progresivă şi constituind locul prin excelenţă al legitimării. Ele gîndesc mai degrabă prin intermediul mitului, care povesteşte *istorii* „atemporale". O astfel de gîndire va fi, prin urmare, calificată drept primitivă şi aceste popoare – „fără istorie", indiciu şi în acelaşi timp produs al slăbiciunii lor, al incapacităţii lor de a se acomoda cu progresele tehnologiei. Cercetările etnologice au dezminţit asemenea concluzii. Această gîndire e nu atît primitivă (non-civilizată), cît *sălbatică* (non-domestică). Ea nu ignoră istoria : „Distincţia neîndemînatică între «popoarele fără istorie» şi celelalte ar putea fi înlocuită mai cu folos printr-o distincţie între :

societăţile «reci» – unele căutînd, datorită instituţiilor pe care şi le-au creat, să anuleze în mod cvasiautomat efectul pe care factorii istorici l-ar putea avea asupra echilibrului şi a continuităţii lor :

şi

societăţile «calde» – celelalte, interiorizînd cu hotărîre devenirea istorică, pentru a face din ea motorul dezvoltării lor".

Recunoaşterea istoricităţii este legată de o alegere operată de societate, de o ideologie şi de dispoziţii instituţionale precise. „Succesiunea în timp" e privilegiată în raport cu „desfăşurarea în spaţiu", „dimensiunea temporală se bucură de un prestigiu special, ca şi cum *diacronia* ar fundamenta un tip de inteligibilitate, nu numai superior aceluia pe care îl aduce *sincronia,* dar mai ales de un ordin

mai specific uman... Putem să ne imaginăm că, datorită dimensiunii temporale, istoria ne restituie nu stări separate, ci trecerea de la o stare la alta, într-o formă continuă".

Criticînd concepția sartriană, Lévi–Strauss denunță pretențiile noțiunii de istorie totală și preferă istoriile parțiale : „În măsura în care istoria aspiră la semnificație, ea se condamnă la a alege regiuni, epoci, grupuri de oameni și de indivizi din aceste grupuri și a-i face să iasă în relief ca figuri discontinui pe un fond continuu numai bun pentru a servi drept fundal". În spatele istoriei se află filosofia istoriei, pe care Lévi–Strauss dorește să o descalifice. El înlocuiește opoziția istoricitate/permanență cu cuplul diacronie/sincronie. Istoria nu mai reprezintă punctul de sosire al inteligibilității, ci punctul său de plecare. Proiectul sartrian de a „deduce" istoricitatea, de a o „înțelege" pentru a face din ea un instrument al libertății, a fost nimicit.

Societățile cu o istorie lentă, în care *structurile* domină elementele atemporale, sînt bogate în semnificații politice :

> „S-ar putea ca societățile celelalte să nu fie mai bune decît a noastră ; chiar dacă am fi tentați să credem acest lucru, nu dispunem de nici o metodă pentru a o dovedi. Dar cunoscîndu-le mai bine, dobîndim un mijloc de a ne detașa de societatea în care trăim, nu pentru că ea ar fi absolut rea sau singura rea, ci pentru că e singura de care trebuie să ne eliberăm". Vom putea astfel „fără a reține ceva din nici una din ele... să le folosim pe toate pentru a extrage principiile vieții sociale, pe care le vom putea utiliza apoi la reforma obiceiurilor noastre".

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Claude Lévi–Strauss (1980), *Tristes tropiques,* Plon, 1955 (UGE, 1966, „10/18") ; *Anthropologie structurale,* Plon, 1958 ; *La pensée sauvage,* Plon, 1962 ; *Race et histoire,* Gallimard, 1987.

F. Dosse, *Histoire du structuralisme,* La Découverte, 1991–1992.

D/ ISTORIA NEHOTĂRÎTĂ

Noile curente științifice și politice caută nu atît să elimine istoria, cît să-i restituie diversitatea și nehotărîrea. În acest caz, problema *revoluției* este pusă dintr-un punct de vedere diferit. Lucrările lui Cornelius **Castoriadis** sînt animate de tentativa unei înțelegeri post–marxiste a revoluției. Ele pornesc de la o respingere a materialismului istoric și ajung la o nouă concepție despre raportul dintre timp și societate.

„Istoria e, înainte de toate, *poesis*", întîmplătoare, o auto–creație a oamenilor. Trebuie *să ne debarasăm de marxism ca filosofie a istoriei,* ca știință a devenirii și a necesității sale. Eliminare necesară deoarece el s-a dovedit inexact, periculos și inutil :

– *Inexact :* cauzalitatea economică (explicată prin infrastructură), principiul conștientizării ca o accedere la adevăr și cel al clasei sociale ca încarnare a unui moment de progres nu parvin niciodată să explice o secvență istorică precisă. Ele nu contribuie la explicare decît cu condiția de a fi transgresate.

– *Inutil :* „Dacă, pentru a avea o teorie a istoriei, trebuie să excludem din istorie aproape totul, cu excepția a ceea ce s-a întîmplat de-a lungul mai multor secole pe o fîșie de pămînt ce înconjoară Atlanticul de Nord, prețul pe care trebuie să-l plătim este cu adevărat prea mare ; e mai rentabil să păstrăm istoria și să refuzăm teoria. Dar noi nu sîntem constrînși la această dilemă. În calitatea noastră de revoluționari, nu avem nevoie să reducem istoria precedentă a omenirii la asemenea scheme simple. Înainte de toate trebuie să înțelegem și să interpretăm propria societate. Acest lucru nu putem să-l facem decît relativizînd-o, arătînd că nici una din formele de alienare socială existente nu se dovedește fatală pentru omenire, de vreme ce ele nu au existat dintotdeauna".

– *Periculos :* aceste prescripții metodologice conduc la justificarea și, în același timp, la sacralizarea prezentului în raport cu un trecut reconstruit în mod arbitrar și un viitor garantat radios. Totalitarismul sovietic este aplicarea ideii că ar exista o teorie adevărată a istoriei : „Dacă există o raționalitate care acționează în lucruri, este clar că direcția dezvoltării trebuie încredințată specialiștilor acestei teorii, teoreticienilor acestei raționalități... puterea lor trebuie să fie absolută, democrația reprezentînd o concesie făcută slăbiciunilor omenești ale conducătorilor sau un procedeu pedagogic pe care doar ei sînt în stare să-l administreze în doze corecte".

Eșecul sistemului marxist nu atrage după sine și eșecul proiectului revoluționar, cu condiția să admitem „ideea centrală a revoluției"... aceea că omenirea are în față *un viitor adevărat* și că asemenea viitor nu trebuie doar gîndit, ci și *făcut*. În acest scop trebuie să reabilităm

istoria–contingentă, politica–voință, revoluția–autonomie. Societatea noastră a *imobilizat temporalitatea,* timpul fiind negat, fiind considerat identitar ; astăzi este urmarea lui ieri, un fapt împlinit. Cu acest tip de reperaj, cu categoriile utilizate în înțelegerea istoriei – cauzalitatea, finalitatea, succesiunea logică –, societatea este înțeleasă ca o succesiune și se ajunge la negarea capacității ei de autoinstituire. Ea nu recunoaște că se creează pe sine, nu se recunoaște drept instituantă.

Și totuși, fiecare societate este instituantă și instituită în același timp. Castoriadis ne îndeamnă să înțelegem ceea ce el numește *social–istoricul :* „Avem, pe de o parte, structurile date, instituții și opere... și, pe de altă parte, ceea ce structurează, instituie, materializează. Înțelegerea aceasta nu e posibilă fără înțelegerea *individului social,* o întîlnire între două lumi, lumea privată și lumea comună, între două istorii, istoria lui psyché, imaginație radicală a inconștientului, și cea a acțiunii societății asupra lui psyché. Doar în aceste condiții oamenii vor putea să-și autoinstituie în mod deschis societatea lor".

Pesimismul lucid al lui Castoriadis se neliniștește totuși din cauza „șubrezirii Occidentului" și din cauza „ascensiunii lipsei de valoare" : prăbușirea modelului totalitar din Est nu validează modelul democratic occidental care are comun cu democrația doar numele, în timp ce se înrudește cu o oligarhie liberală, „regim nelegitim, bazat pe coexistența dintre puterea păturilor dominante și o contestație socială aproape permanentă". În lumea contemporană, libertatea devine nejustificată atunci cînd omul nu poate și nici nu vrea să facă ceva cu ea : „Îngrozit în fața acestui vid, omul contemporan se refugiază în anevoioasa supraabundență a ocupațiilor de plăcere... adevărul ultim al societății occidentale contemporane fiind fuga disperată din fața morții, tentativa de a masca destinul nostru de muritori, care se comercializează în mii de feluri..."

Autoinstituirea indispensabilă a democrației nu se va putea realiza prin negarea limitelor umane.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société,* Le Seuil, 1975 ; *Devant la guerre,* Fayard, 1981 ; *Les carrefours du labyrinthe,* 4 vol., Le Seuil, 1978–1996.

3/ Problema puterii

Istoria nu mai oferă soluții, statul socialist nu a dispărut, statul liberal devine totalitar..., politicul nu mai poate fi gîndit din perspectiva obișnuită. După toate aceste negări, ce interes am mai avea să căutăm guvernantul bun, statul legitim sau genul de stat care e pe cale de dispariție. Care este statul bun? Întrebarea nu mai e valabilă. De ce puterea? Este timpul să ne ocupăm de această întrebare.

Puterea, și nu numai statul, pentru că problema puterii pare mai pertinentă, mai largă, mai profundă, pentru că simpla schimbare de termeni deplasează punctul de vedere. *Ce anume face ca oamenii să se supună?* Cum se explică faptul că anumiți oameni se instituie dominanți și decid pentru toți, produc mijloacele permanentizării dominației și își pun în aplicare deciziile? Cum reușesc să obțină supunerea unei comunități, uneori vaste, în care nu există raporturi empirice foarte strînse? Cum se explică faptul că din timp în timp unii nu se mai supun?

Ridicarea acestor probleme, studierea puterii și a resorturilor sale, iată noua problematică a cercetării sociale, mai ales a celei din Franța. În anii '50 – '60, filosofia politică se concentrează asupra problemei comunismului ; în anii '60 – '70, științele umaniste se îmbogățesc cu structuralismul ; anii '70 – '80 pun sub semnul întrebării puterea. Este vorba de problematica post–marxistă, fiind luat în considerare eșecul sovietic, eșecul, adică nu numai gulagul, ci și faptul că Revoluția rusă a reușit în exclusivitate acolo unde, cu mijloace mai discrete, a reușit și capitalismul : dezvoltarea industrială și științifică, puterea militară.

Eșec, amărăciune, îndoieli... apare refuzul, refuz radical, ce îndepărtează teoria de practică, atît la socialiști cît și la liberali, adăugîndu-se și avatarurile lor din lumea a treia. În numele libertăților, e pusă în discuție întreaga putere, prin studierea revoltelor pe care le-a suscitat (Marcuse), a subtilităților omniprezente în exercitarea ei (Foucault), a „manipulării" dorințelor (Deluze, Guttari), a sfidării nihiliste care i se opune (Lyotard, Baudrillard).

A/ REVOLTE

Herbert **Marcuse** se străduiește să teoretizeze contestațiile neașteptate și diferitele tipuri de revolte împotriva puterii. Apar noi mișcări împotriva ordinii sociale, fără să se înscrie în perspectiva luptei împotriva puterii centrale. Acest gen de mișcări nu au fost prevăzute de știința politică și, de altfel, ea nu le înțelege deloc ; nefiind controlate de instituțiile politice (înțelegînd aici și partide), ele sînt derutante ;

ele nu pot fi explicate cu ajutorul categoriilor clasice ale marxismului. Tineri americani refuză să participe la războiul din Vietnam preferînd închisoarea sau exilul, tineri germani se revoltă la Berlin, în aprilie 1968, împotriva magnatului presei senzaționaliste, în mai 1968 tineri francezi declanșează o revoltă împotriva tuturor, cehii inventează o primăvară a politicii pentru a debarasa socialismul de stalinism și, în anii '70, în estul Europei se multiplică dizidențele intelectualilor care preferă să riște spitalul psihiatric, ca să poată gîndi așa cum cred ei de cuviință, decît să intre în academii și să gîndească așa cum li se ordonă.

Pentru a schița teoria acestei spontaneități, Marcuse, după Reich, îl depășește pe Marx cu ajutorul lui **Freud**. Referirea la Freud pornește de la tezele din *Malaise dans la civilisation,* dar, pentru a le înțelege trebuie precizat modul în care teoria freudiană distruge concepția pe care și-a făcut-o omul despre sine încă din perioada clasică.

Freud distruge viziunea tradițională asupra sinelui. Redusă la expresia sa cea mai simplă, ea se rezumă în următoarea ecuație :

Esența omului = Personalitate = Conștiință = Sine = Voință liberă.

Freud demonstrează că sinele nu este acea frumoasă unitate, constituită prin reflecție, el nu e o conștiință clară, este un *sine* mai mult *eu*, o voință tot mai liberă. Conștiința e în realitate doar un element al individualității, sinele este doar un *loc frontieră* ce depinde de două forțe de altfel foarte puternice :

– *Inconștientul,* reprezentat de un ansamblu de pulsiuni în care experiențele determinante și refulate se înscriu ca tot atîtea urme mnezice permanente. Inconștientul funcționează după o logică proprie, fără nici o legătură cu înlănțuirile raționale, ignorînd regulile succesiunii temporale. Lapsus, vise, acțiuni negîndite, diferitele manifestări de incoerență sau de „nebunie" devin obiectul unei cunoașteri specifice. Moralismul persoanei, private sau publice, primește aici o lovitură fatală. Cu atît mai mult cu cît cea de-a doua forță din care rezultă sinele nu este atît de ideală și idilică ;

– *Suprasinele,* produs al structurii familiale, este interiorizarea de către copil a interdicțiilor. Omul nu se mulțumește să-și refuleze pulsiunile. Fiecare învață să-și înființeze un mic tribunal personal, un echivalent al imperativului categoric al lui Kant, prin identificarea cu părinții. Acest tribunal, suprasinele, exercită o supraveghere constantă, fabrică modele, favorizează acceptarea constrîngerilor și dezvoltă culpabilitatea.

Toți subiecții sînt sfîșiați între îndemnurile inconștientului și idealurile suprasinelui. Lucrurile se complică mai tare datorită caracterului contradictoriu al *pulsiunilor.* Componentul dinamic fun-

damental este *libidoul*, o pulsiune funciară ce animă pe toată lumea încă din copilărie, pulsiune sexuală care implică tot corpul. Dar pulsiunilor sexuale ale *erosului* li se opun pulsiunile sinelui, *thanatos*, care vizează economisirea energiei de nestăpînit a sexualității.

E o contradicție pe care o regăsim în planul colectiv, în civilizație, după părerea lui Marcuse. Civilizația opune *principiului plăcerii, principiul realității,* exigența adaptării impuse sinelui conștient făcîndu-l tributar față de lumea exterioară și, în același timp, fragil, angoasat. Aceasta este sursa suferinței omului în civilizație :

> „Viața este determinată de principiul plăcerii care guvernează încă de la origini operațiile aparatului psihic. Nu există nici o îndoială asupra utilității sale" ;
>
> „Și totuși întregul univers... caută să intre în conflict cu propriul program... Am fi tentați să afirmăm că ideea fericirii omului lipsea din planurile «creației»".

Civilizația îi cere omului să renunțe la dorințele sale, să le refuleze, să le reprime. „Omul devine nevrozat pentru că nu poate suporta gradul de renunțare cerut de societate în numele idealului cultural. Civilizația progresului, a dominației asupra naturii, a fericirii și a rațiunii constituie astfel un «eșec deplorabil» chiar prin reușitele sale. Căci fiecare cucerire a rațiunii e dublată de apariția unei suferințe mai profunde".

Marcuse consideră că în civilizația contemporană, reprimarea libidoului este mărită de competiție și de imperativul randamentului. Clasele producătoare sînt atinse de o supra–reprimare ; ele sînt din ce în ce mai integrate în sistem, atît ideologic cît și din punct de vedere material. Astfel, proletariatul industrial, a cărui alienare devine din ce în ce mai difuză și e însoțită de fenomene compensatorii, își pierde forța revoluționară.

Revolta va veni atunci de la *marginalizați,* din partea unor pături sociale respinse și, din această cauză, capabile de negare și de opoziție radicală. Marginalizate prin chiar statutul lor, excluse din competițiile randamentului, aceste pături refuză jocul societății industriale și mențin dinamica principiului plăcerii. Doar ele pot lupta pentru o revoluție fundamentală, pentru a elimina exploatarea și pentru promovarea unei erotizări generale a existenței.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Sigmund FREUD (1856–1939), *Totem et tabu* (1912), Payot, 1947 ; *Malaise dans la civilisation* (1929), PUF, 1981.

Herbert MARCUSE (1898–1979), *L'homme unidimensionnel* (1965), Minuit, 1968.

G. Raulet, *H. Marcuse : la philosophie de l'émancipation,* PUF, 1992.

• *Stîngismе*

Este stîngismul anilor '60 urmașul lui Bordiga și a acelor „neliniști erijate în teorie", a acelei „maladii infantile a comunismului" denunțată de Lenin în 1920? Da, desigur, dacă ne limităm la tema majoră a absenteismului electoral, sub același cuvînt de ordine : „Alegeri, trădare". Da, dacă ne referim la suflul de utopie revoluționară care pretinde că denunță aceleași „revizionisme" de ieri și de astăzi : stîngismul e „un remediu la maladia senilă a comunismului", replica ironic liderul libertar al „mișcării din mai" din Franța, Daniel Cohn–Bendit...

Pe de altă parte, se impune o prudență genealogică. Nu numai că epoca nu mai este aceeași, nu numai pentru că schisma sino–sovietică a zdruncinat blocul comunist sau că partidele comuniste par angajate pe o „cale pacifică" spre socialism, ci mai ales pentru că, în revolta așa-zis „stîngistă", există diverse curente de gîndire convergente și divergente.

În opinia unor politologi doar un prim ansamblu merită calificativul de stîngist : un ansamblu eterogen desigur, dar care, de la trotkism la maoism, face referință la același leninism intransigent și preconizează regenerarea teoretică și practică a marxismului față de tezele „revizioniste" ale coexistenței pașnice. Sînt oare aceștia urmașii lui Bordiga? Poate, însă ei sînt, în mod paradoxal, ultra–leniniști care denunță degenerescența „imperialismului" sovietic și a „lacheilor" săi birocratici...

Un al doilea ansamblu, singurul cu adevărat stîngist după unii, reunește curentele libertare sau anarhiste de toate felurile : aceștia resping leninismul, pe care-l acuză că a stat la originea tuturor

stalinismelor, și doresc să ofere o „alternativă radicală la marxism–leninism". E genul de stîngism care luptă pentru o emancipare generală și cotidiană, aici și acum : „Fiți realiști, cereți imposibilul", „Este interzis să interzici", „Să schimbăm viața" – sînt tot atîtea sloganuri ce exprimă utopia libertară...

Două feluri de stîngisme deci, mai mult decît diferite, alimentate de referințe eterogene, dușmani declarați din punct de vedere teoretic și politic.

Și un paradox : peste tot, de la Los Angeles la Berlin, din Mexic la Paris, „ei" sînt cel mai adesea „împreună pe stradă și pe baricade", reuniți sub drapelul sau eticheta stîngistă. Reducerea stîngismului doar la mișcarea ultra–leninistă sau doar la cea ultra–libertară pare o premiză discutabilă. În realitate, reunirea acestor tendințe și mișcări eterogene sub vocabula de stîngism nu poate fi concepută decît cu condiția de a nu o considera drept o „ultimă efervescență a marxismului", în versiunea sa radical antiumanistă, ci, dimpotrivă, ca un simptom al declinului său iminent împlinit în anii 1980.

În contextul decolonizării, stîngismul poate fi interpretat în felul următor : este evident că lumea a treia dezvoltă o critică, la fel de radicală pe cît de romantică, la adresa unui Occident considerat vinovat de imperialism. Dar el este însoțit, de asemenea, și de o critică „antieconomistă" și „antibirocratică" a statului sovietic. Concepția lumii a treia pune în cauză natura principală a marxismului. Fanon, Guevara, Mao Zedong, Hô Si Min au făcut din marxism ceva de nerecunoscut. Versiunea occidentală a mesajelor lor radicalizează distanța : materialismul istoric și dialectic se dovedește la fel de neputincios în a înțelege natura alienării coloniale cît și a celei din societatea de consum. În mod paradoxal, stîngismul trebuie să fie gîndit nu ca un „antiumanism", ci ca una din formele bîlbîite ale criticii occidentale a totalitarismului.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Richard Gombin, *Les origines du gauchisme*, Le Seuil, 1971.
Évelyne Pisier, „Paradoxes du gauschisme", *Pouvoirs*, no. 39, 1986.

• *Feminisme*

Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului îi proclamă pe toți indivizii liberi și egali în drepturi, dar revoluționarii din 1789 s-au grăbit să excludă femeile de la dreptul de a vota. În afară de aceasta, Codul civil din 1804 le obliga la supunere maritală în numele unității familiale. Feminismul s-a născut tocmai din această „contradicție" : modernitatea democratică și-a însușit o logică seculară ce presupune subordonarea femeii față de bărbat, atît în plan privat cît și în plan politic.

De ce nu a cedat această rigoare a logicii tradiționale în epoca luminilor și în cea a devenirii modernității democratice? După revoluție, excluderea și subordonarea femeilor se perpetuează, dar cu prețul unei contradicții teoretice care va mina de acum încolo logica democratică : trebuia să se demonstreze fără încetare că femeia este dotată cu mai puțină „rațiune", că ea este mai puțin „umană" decît bărbatul, mai puțin liberă și deci inferioară.

Atît în Franța cît și în Statele Unite, numeroase lucrări reexaminează efectele acestei „contradicții". Geneviève **Fraisse**, de exemplu, consideră că rigiditatea tradițională cu care se impune reprezentarea unei asemenea diferențe stricte dintre bărbați și femei „este o reacție conspirativă". Ea nu ar face decît să exprime teama ancestrală și reînnoită a unei posibile confuzii între cele două sexe. Diferențierea e necesară și nu trebuie să înceteze cu nici un preț. Or, o dată cu afirmarea egalității în drepturi a tuturor, democrația riscă și nu-și evaluează corect contradicțiile interne : „ea deține de acum două limbaje diferite, unul proclamînd autonomia și celălalt dependența subiectului".

Irène **Théry**, pornind tot de la ipoteza conspirației, nu o analizează negativ ca pe o teamă, ci pozitiv ca pe un refuz, cel al logicii libertății nelimitate de a se institui pe sine. Ea pune astfel în lumină, nu o contradicție, ci o oscilație paradoxală a subiectului democratic între autonomie și apartenență, într-un univers divizat în două societăți complementare și necesare una celeilalte, societatea domestică și societatea politică. Legătura familială nu trebuie deci gîndită ca o simplă supraviețuire a premodernității ci, dimpotrivă, ca o condiție a posibilității rupturii democratice. Timp de un secol și jumătate, aventura democratică nu a fost limitată doar de continuitatea statului, care a ferit-o de confuzie, ci și de familie, în măsura în care aceasta oferea fiecărui individ garanția apartenenței și a libertății totodată. Astfel, distincția dintre rolul masculin și cel feminin permite legătura,

apartenența și transmisia. De aici reluarea rapidă a discuțiilor asupra divorțului, asupra instituționalizării căsătoriei ca legătură indisolubilă și nu contractuală, apoi îndelungatul surghiun al femeii în sînul familiei în care nu trebuie văzut o simplă reîntoarcere la feudalism, ci o tentativă democratică pentru a gîndi libertatea și totodată apartenența (*Le démariage*, 1993).

Această teză are meritul de a fi explicat longevitatea soluției. Ea mai poate servi eventual ca argument major în analizele cele mai pesimiste. Oare tentativa democratică formulată astfel este sortită eșecului? Dacă subordonarea femeii ferește lumea de confuzia libertății nelimitate, *cît* dintr-o astfel de „nesubordonare" revendicată progresiv în programele feministe este parțial realizată prin lege?

De la origini chiar, feminismul a fost o mișcare de revendicări în favoarea emancipării femeilor. Primul val l-a constituit acela al „sufragismului" : în Franța, femeile au obținut dreptul de vot doar după cel de-al doilea război mondial. Dar, de fapt, chiar dacă ele votează, foarte puține dintre ele sînt și „alese". Așadar, astăzi feminismul reclamă lărgirea eligibilității. Anumite asociații militează în favoarea instaurării obligatorii a unui procent în stabilirea listelor electorale, și chiar a introducerii parității bărbat/femeie.

În privința drepturilor civile și sociale, feminismul a organizat campanii repetate în favoarea libertăților individuale, a dreptului la muncă și la educație, a liberului acces la profesii : astfel, treptat și progresiv, femeile căsătorite au obținut de exemplu dreptul de a dispune de propriul salariu, dreptul la secretul corespondenței și mai ales dreptul la divorț. Opera literară a Virginiei **Woolf** (1882–1941) e în întregime consacrată revendicării independenței rezumată în celebra formulă „a avea o cameră pentru sine".

În 1949, *Le deuxième sexe* de Simone de **Beauvoir** (1908–1986) denunță argumentația naturalistă și multiseculară care face din femeie o creatură minoră. Simone de Beauvoir încearcă să demonstreze că diferența dintre sexe e produsul unei construcții sociale, istorice și culturale : „Nu ne naștem femei, devenim". Există cu adevărat un „alt" sex : Simone de Beauvoir îi reproșează teoriei freudiene că l-a ignorat, copiindu-l după modelul masculin. Dar, sprijinindu-se pe existențialismul sartrian, Simone de Beauvoir înlătură orice prejudecată naturalistă : identitatea celui de-al doilea sex denotă o problematică culturalistă. Această carte a Simonei de Beauvoir a cîștigat rapid o dimensiune internațională : ea influențează mai ales noile manifestări ale feminismului anglo–saxon. Betty **Friedan**, Kate **Millet**, Germain **Greer**, de exemplu, acceptă provocarea.

În anii '60 – '70 renasc, cu o nouă vigoare, atît în Statele Unite cît și în Europa, mișcările și revendicările feministe. Fără îndoială că partea cea mai dificilă a feminismului este domeniul „eliberării moravurilor". Ponderea bisericii catolice, dar și o cultură muncitorească ostilă față de orice formă de „eliberare sexuală", au contribuit mult timp la, de exemplu, împiedicarea propagandei anticoncepționalelor și la liberalizarea avorturilor. Din anii 1960, femeile obțin rezultate remarcabile în domeniul accesului la independență, la cunoaștere, la „eliberarea sexuală".

Toate acestea în numele egalității în drepturi și al respectării diferențelor. De aici a apărut o tensiune explozivă și permanentă chiar în sînul curentelor de gîndire feministe. Pentru unele, lozinca egalitară constituie semnul unui refuz față de orice identitate specifică, argumentul identitar servind de secole la justificarea inferiorității. Pentru altele dimpotrivă, redescoperirea diferențelor feminine permit lupta împotriva pierderii identității din cauza căreia femeile au avut de suferit timp de secole. Pentru unii, lupta feministă este „mixtă", bărbați și femei fiind chemați să lupte împreună împotriva „societății patriarhale". Pentru alții, lupta necesită organizarea unei contra-societăți specifice, rezervată în mod strict femeilor, care să promoveze mai ales valorile homosexualității feminine.

Egalitate în schimbul diferenței? După 1968, dezbaterea a prilejuit apariția unei literaturi considerabile, nu numai politice, ci și estetice și psihanalitice. Dar ea a alunecat uneori și pe panta unor polemici sterile. Astăzi s-a ajuns ca termenul însuși să fie pus sub semnul întrebării : un feminism avînd la bază o logică a identificării își merită numele? Dar un feminism esențialmente diferențialist nu e condamnat la un nou sexism? Dreptul la diferență, renunțînd la universalismul epocii luminilor, nu conduce spre un nou impas mai ales dacă se dezvoltă, ca în Statele Unite, sub forma „corectitudinii politice" (political correctness)? Victimele diferenței pot deveni campionii diferențialismului?

Aceștia sînt termenii unei dezbateri născută o dată cu o nouă lucrare a lui Luce **Irigaray** sau Hélène **Cixous**, ale căror teze, reformulate și sistematizate la inițiativa lui Jacques **Derrida**, influențează ceea ce se cheamă, în mod greșit, avînd în vedere că el este de o mare eterogeneitate, „feminismul american".

Fără îndoială că depășirea cuplului egalitate/diferență constituie o nouă urgență teoretică. Un asemenea lucru se vede în Franța, de exemplu, în numeroase studii recente consacrate diferenței dintre sexe :

cele ale lui Elisabeth **Badinter**, Françoise **Collin**, Mona **Ozouf**, Michelle **Perot** și ale multor altora.

În opinia lui Françoise **Héritier**, inegalitatea dintre sexe este atît de profund ancorată în schemele gîndirii umane, încît ea constituie unul din cele trei elemente universale a–istorice și constitutive ale lumii (celelalte două fiind relația părinți–copii și primul născut–mezin). Pentru a explica logica socială a dominației masculine, Françoise Héritier reia schema lui Lévi–Strauss (cei trei stîlpi : interzicerea incestului, repartizare sexuală a sarcinilor și forma specială de uniune) adăugînd rolul diferit al bărbatului și al femeii în reproducere. Este deci o diferență de „natură" ce ar fundamenta, din punct de vedere cultural, în reprezentări, inferioritatea femeilor (*Masculin/Féminin*, 1996.).

Julia **Kristeva** propune însă „dedramatizarea" luptei dintre sexe : „Nu numai în numele reconcilierii lor – feminismul a avut cel puțin meritul de a face să apară ceea ce este ireductibil și chiar distrugător în contractul social. Ci pentru că în interiorul identității personale și sexuale însăși, operează cu o intransigență maximă violența și nu respingerea celuilalt..."

Avînd accente și surse de inspirație eterogene, această invitație „la un alt reglaj al *diferenței*" pare să fie din ce în ce mai prezentă în reflecțiile contemporane asupra „raporturilor sociale dintre sexe". Un reglaj în mod necesar politic.

Astfel, Geneviève **Fraisse** încearcă să depășească cuplul egalitate/diferență și să refuze alegerea între „o diferență neutralizată în chiar momentul recunoașterii sale" și „o diferență revendicată fără a avea perspective" :

> „Sfîrșitul secolului al XX–lea cere mai mult decît emanciparea obținută în era democratică. De acum este vorba de evaluarea mizelor recunoașterii celuilalt... Alteritatea nu înseamnă diferența dintre două ființe sau două calități ; ea înseamnă luarea în calcul a istoriei diferenței dintre sexe. Și cine spune diferență spune diferend... A gîndi alteritatea înseamnă deci gîndirea corectă a diferendului, a raportului, a conflictului. Este evident mai dificil decît a gîndi diferența dintre sexe în termenii unor invariabili culturali, antropologici sau psihanalitici, în termenii unor conștiințe împăcate față de perenitatea unui rău feminin. Istoricitatea diferenței este în mod necesar politică" (*La différence des sexes*, 1996).

INDICAŢII BIBLIOGRAFICE

Elisabeth Badinter, *L'un est l'autre,* Odile Jacob, 1986 ; *XY, De l'identité masculine,* Odile Jacob, 1992.

Françoise Carret–Ducrocq, Évelyne Pisier, *Femmes en tête,* Flammarion, 1997.

Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe,* Gallimard, 1949.

Hélène Cixous, *La jeune née,* „10/18", 1975.

Françoise Collin (dir.), *Le sexe des sciences,* Autrement, 1992.

Françoise Duroux, *Antigone encore. Les femmes et la loi,* Côté femmes, 1933.

Georges Duby, Michelle Perrot, *Histoire des femmes,* 5 vol. Plon, 1992.

Susan Faludi, *Backlash,* Ed. Des Femmes, 1993.

Christine Fauré, *La démocratie sans les femmes,* PUF, 1985.

Antoinette Fouque, *Il y a deux sexes,* Gallimard, 1995.

Geneviève Fraisse, *Musé de la raison,* Alinéa, 1995 ; *La raison des femmes,* Plon, 1992 ; *La différence des sexes,* PUF, 1996.

Françoise Gaspard, Claude Servan–Schreiber, Anne Le Gall, *Au pouvoir citoyennes! Liberté, égalité, parité,* Le Seuil, 1992.

Claude Habib, *Pensées sur la prostitution,* Belin, 1994.

Françoise Héritier, *Masculin / Féminin,* Odile Jacob, 1996.

Luce Irigary, *Ce sexe qui n'en est pas un,* Minuit, 1977.

Thomas Lacqueur, *La fabrique du sexe,* Gallimard, 1992.

La parité „pour", La parité „contre", Nouvelles Questions Féministes, volumele 15 şi 16, 1994 – 1995.

Michèle Le Doeuff, *L'étude et le rouet,* Le Seuil, 1989.

Gilles Lipovetsky, *La troisième femme,* Gallimard, 1997.

Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec,* Gallimard, 1989.

Michel de Manassein (dir.), *De l'égalité des sexes,* CNDP, 1995.

Toril Moi, *Simone de Beauvoir, conflits d'une intellectuelle,* Diderot, 1996.

Janine Mossuz Lavau (avec Mariette Sineau), *Enquête sur les femmes et la politique en France,* PUF, 1983 ; *Les lois de l'amour,* Payot, 1991.

Francine Muel–Dreyfus, *Vichy et l'éternel féminin,* Le Seuil, 1996.

Mona Ozouf, *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française,* Fayard, 1995.

Françoise Picq, *Libération des femmes. Les années mouvement,* Le Seuil, 1993.

Irène Théry, *Le démariage,* Odile Jacob, 1993.

Femmes en politique, Revue *Pouvoirs,* Le Seuil, no. 82, 1997.

B/ PUTEREA CA STRATEGIE

Michel **Foucault** nu se identifică cu o mișcare politică anume. Prin propunerea de redefinire a puterii, lucrările sale contribuie totuși la contestarea ordinii politice tradiționale. Puterea, încetînd să mai fie un atribut, este înțeleasă ca un *exercițiu*. O asemenea concepție pornește de la o nouă concepție asupra complicității dintre cunoaștere și putere pentru a conduce la o viziune ce privilegiază rezistența față de „acea" revoluție.

Puterea e un exercițiu, cunoașterea este reglementarea ei. Primele lucrări ale lui Foucault se situează în cadrul epistemologiei (știința științelor). El pornește de la o critică a științei, a filosofiei științei, a categoriilor, implicite sau explicite, care sînt subiacente în științe, în constituirea cunoașterii. Foucault demontează astfel mitul progresului cu corolarul său alcătuit din noțiunile de filiație, de continuitate, de succesiune, de influență, de maturare, în timp ce studiul formării disciplinelor științifice ne dovedește, dimpotrivă, că ele avansează prin discontinuități, diferențe de nivel, *discontinuități și rupturi. Deus ex machina* dialecticii se trezește descalificată, la fel ca și dublura sa, conștiința–subiect :

> „A face din analiza istorică un studiu asupra continuității și a face din conștiința umană subiectul întregii deveniri și al oricărei practici, reprezintă cele două fețe ale aceluiași sistem de gîndire. Timpul se concepe aici în termenii totalizării și revoluțiile sînt doar luări la cunoștință".

Este clar că aici Foucault se referă la Marx, Nietzsche și Freud, adică la cei trei gînditori ce au operat principalele descentrări în raport cu rolul fondator al subiectului care reprezenta punctul de plecare în concepția asupra lumii. Marx le opune categoria modului de producție, Nietzsche investigarea genealogică, Freud inconștientul ; în toate aceste trei cazuri, subiectul încetează de a mai fi central.

Astfel se conturează un nou mod de a înțelege puterea. Puterea e o strategie, ea se află peste tot.

Puterea este o strategie. Concepțiile tradiționale reglează problema, simplificînd-o excesiv. Formalismul juridic, aflat în centrul monarhiilor din Vechiul Regim, postulează că doar puterea legitimă e singura care durează. El face trimitere la lege și la autoritatea ce a emis-o. În acest caz nu ne-a mai rămas decît să discutăm despre condițiile formale ale legitimității ; la limită, să explicăm normele. Sociologia durkheimiană are o perspectivă mai vastă, dar, considerînd că fapta socială este constrîngătoare prin natura sa, ea reduce puterile la punctele de aplicare

ale dimensiunilor represive inerente societății. Cît despre sociologia marxistă, în loc să caute legea, ea caută clasa socială care să o manipuleze, ceea ce în speță e același lucru. Din toate aceste trei cazuri lipsește esențialul, se uită faptul că exercitarea puterii este de fiecare dată singulară, în mecanismele, în obiectivele și în efectele sale.

Ideea unei puteri masive, globale, de la care pornește totul și la care se reîntoarce totul, nu mai este valabilă. E deci imposibil să facem o fizică generală a „puterii" uniforme care domină societatea. În loc să ne punem întrebări asupra puterii, ar trebui să reparăm *practicile disciplinare*, constituite istoric, cu propriul cîmp de operare, cu puterile lor proprii și în funcție de cunoștințele despre regulile specifice. Aceste *cunoștințe* și aceste *instituții* s-au instalat avînd ca scop obținerea *dresajului corpurilor și a cuvintelor* pentru a putea obține cadrilajul existenței. Trebuie, deci, concepută o microfizică a puterii :

> • și „această microfizică presupune ca puterea exercitată
> – să nu fie concepută ca o proprietate, ci ca o strategie ;
> – efectele sale de dominație să nu fie atribuite unei «aproprieri», ci unor dispoziții, unor manevre, unor tactici, unor tehnici, unor funcționari.
> • Această putere se exercită...
> – ea nu poate fi posedată, nu este «privilegiul» dobîndit sau păstrat al clasei dominante...
> – Ea nu se aplică pur și simplu, ca o obligație sau o interdicție celor «care nu o au» ;
> – ... ci este efectul de ansamblu al unor dispoziții strategice.
> – Aceste relații coboară adînc în societate...
> – ... ele nu sînt localizate în relațiile statului cu societatea sau la frontiera dintre corpuri"
> (în *La volonté de savoir*, t. 1, *Histoire de la sexualité*).

Fiecare putere se definește ca o *tehnologie politică a corpurilor* :

> „Raporturile de putere operează asupra corpului o captare imediată ; ele îl învestesc, îl marchează, îl formează, îl torturează, îl constrîng să muncească, îl obligă să participe la ceremonii, îi cer să emită semne... corpul nu devine forță utilă decît dacă este în același timp corp productiv și corp subordonat".

Și Michel Foucault explorează procedurile ideale și pe cele tehnice ale stăpînirii corpului, ale controlului bolnavului, a nebunului, a delincventului. Astfel, cunoștințele corespund acestei strategii a puterii și trebuie să fie raportate la ele. De exemplu, „în loc să tratăm istoria dreptului penal și pe cea a științelor umane ca pe două serii separate... să căutăm dacă nu cumva există o matrice comună" : reorganizarea

puterii de a pedepsi (apariția închisorii, controlarea delincvenței printr-o administrație a pedepselor ca procedeu de prevenție, descurajarea delincvenței, pedepsirea, reabilitarea, reinserția). Foucault pătrunde în domenii în general neglijate de știința politică, în scopul dezvăluirii tehnicilor de formare. El analizează disciplina, această „anatomie politică a detaliului", acest învățămînt al docilității cu mijloacele unui sistem de micropenalități ce controlează „timpul (întîrzieri, absențe, întreruperi în îndeplinirea sarcinilor), activitatea (neatenție, neglijență, lipsă de zel), felul de a fi (impolitețe, neascultare), felul de a vorbi (flecăreală, insolență), corpul (atitudini incorecte, gesturi neconforme), sexualitatea (necuviință, indecență)". Supravegherea și penalitatea au ca scop impunerea (din punct de vedere moral și material) puterii normei. Urbanismul, psihiatria, criminologia, sexologia, sociologia, toate aceste cunoștințe constituie împreună legitimare și mod de aplicare a puterilor.

Puterea se află peste tot. Suveranitatea statului, cadrul juridico–represiv sau dominația unei minorități nu sînt atribute inițiale, ci „forme terminale".

> Puterea este omniprezentă, „nu pentru că are privilegiul de a regrupa totul sub invincibila sa unitate, în fiecare punct, sau mai degrabă în orice relație de la un punct la altul. Puterea se află peste tot : nu pentru că înglobează totul, ci pentru că vine de pretutindeni. Iar «puterea», în ceea ce are ea permanent, repetitiv, inert, autoreproductiv, nu constituie decît efectul de ansamblu ce se conturează pornind de la toate aceste mobilități, înlănțuirea care se sprijină pe fiecare din ele și, în schimb, caută să le fixeze..., este numele pe care îl dăm unei situații strategice complexe, într-o societate dată".

Maniera în care Michel **Foucault** pune problema puterii se află în opoziție, în trei puncte esențiale, cu analiza lui Marcuse :

1) Fără îndoială, el acordă o mare atenție marginalizaților (nebunilor, prizonierilor, minorităților sexuale). Dar aceasta, nu pentru că Foucault le-ar conferi, în funcție de o analiză generală a represiunii exercitate de civilizație, o capacitate revoluționară decisivă. Interesul lui Foucault față de formele de anormalitate nu provine dintr-o concepție de ansamblu asupra societății ; el este, dimpotrivă, *punctul de plecare al analizei* : alegerea unui astfel de punct de pornire are ca scop să arate carcteristicile *singulare din punct de vedere istoric* pe care le au formele de dominație exercitate în cîmpul social. Este vorba, punînd problema justiției din punctul de vedere al crimei, sau problema rațiunii din punctul de vedere al nebuniei, să se opereze o descentrare față de

filosofia politică clasică, înlocuind problema legitimității (de ce? este drept?) și pe cea a modelelor universale, cu descrierea precisă a mecanismelor de dominare („Cum mai merg treburile?"). Pentru Foucault, „a lua ca punct de pornire diferitele forme de rezistență față de diferitele tipuri de putere" permite „mai degrabă analiza relațiilor puterii din punctul de vedere al înfruntării dintre strategii decît analizarea puterii din punctul de vedere al rațională interne".

2) Pentru cei ce analizează mai degrabă modul de funcționare decît principiile sau motivațiile lor, relațiile de putere caracteristice modernității nu mai par represive, și nici ca un rezultat mecanic al raporturilor de producție stabilite în domeniul economic. Foucault avansează două teze și două critici :

– *critica față de concepția juridică asupra puterii : puterea ca producție.* În opinia lui Foucault, identificarea – menținută de Freud, apoi de Marcuse – puterii cu legea, care face din aceasta o instanță negativistă exercitată într-un cîmp pre–constituit (în termeni marcusieni, un principiu al realității, ce reprimă spontaneitatea principiului plăcerii), este moștenită de la modelul monarhic, dar nu mai pot să descrie formele de putere moderne. Căci, dacă puterea regelui „era simbolizată de spadă", formele de organizare socială a căror apariție e situată în secolul al XVIII–lea nu vizează atît interzicerea sau limitarea cît întărirea și incitarea, determinîndu-i pe indivizi să prefere anumite comportamente și să-și „optimizeze" forțele, știut fiind că puterea unei națiuni se măsoară prin puterea populației sale. Modernitatea începe în momentul în care puterea „este exercitată în mod pozitiv asupra vieții" și „o administrează, o majorează, o multiplică, exercită asupra ei controale precise și reglări de ansamblu". O asemenea putere nu mai are ca model legea juridică, împărțirea binară între ceea ce e permis și ceea ce este interzis, ci *norma*, principiu de reglare și de ierarhizare suplu care „distribuie viul într-un domeniu al valorii și al utilității".

De aceea, în analiza politică trebuie „tăiat capul regelui" : represiunea nu trebuie negată, ci înțeleasă pe fondul unei productivități inerente mecanismelor puterii : astfel, în domeniul precis al sexualității, secolul al XIX–lea nu s-a mulțumit să excludă deviațiile sexuale, în numele unei sexualități reduse doar la funcția sa de procreare : ele au devenit obiectul unor clasificări, al atenției și a îngrijorărilor favorizînd „creșterea perversiunilor" care au devenit tot atîtea probleme din punct de vedere medical, polițist, administrativ etc.

O asemenea putere producătoare nu ar putea fi exercitată pur și simplu de sus în jos, ca un ansamblu de directive emise de o „putere centrală". Ea nu poate fi eficace decît dacă întărește din interior rețeaua

socială și dacă obține de la cei ce o constituie o participare efectivă. Astfel, luarea în considerare a acestei tehnologii politice noi presupune, pe de o parte, disocierea analizei puterii de problematica statului, pentru a observa formele specifice de dominație ce se exercită la școală, în familie etc. ; de cealaltă parte, puterea trebuie considerată mai degrabă ca o relație între părinți și copii, bărbați și femei, elevi și educatori decît ca o coerciție *asupra*, în care dominații ar fi deposedați de orice inițiativă : dacă raporturile de putere nu încetează să se modifice, aceasta se datorează în parte faptului că ele sînt exercitate întotdeauna în interiorul unor ansambluri instabile :

> „Nu trebuie căutat cine are puterea... (bărbații, adulții, părinții, medicii) sau cine este privat de ea (femeile, adolescenții, copiii, bolnavii) ; și nici cine are dreptul de a ști sau cine e menținut cu forța în ignoranță. Trebuie căutată mai degrabă schema modificărilor pe care le implică raporturile de forțe prin chiar jocul lor".

Abandonarea modelului juridic implică deci trei transformări : deplasarea formelor explicite de represiune către dispozitivele care *produc*, în mod pozitiv, realitatea socială căreia i se aplică această represiune ; considerarea puterii la nivel *„micropolitic"*, statul nefiind decît însumarea și sistematizarea formelor de putere exercitate în interiorul socialului (astfel Foucault vorbește mai mult de un „proces de etatizare" decît de stat) ; considerarea puterii drept o *relație*, reversibilă, mai complexă și evolutivă decît simpla divizare în dominanți și dominați.

– *critica economismului : puterea–cunoaștere ca dimensiune specifică*. A considera puterea ca o formă de producție *sui generis*, dotată cu tehnologiile specifice, înseamnă a refuza deducerea puterii doar din puterea economică și continuarea (prin violență sau ideologie) raporturilor de clasă constituite mai întîi în „infrastructură". Foucault recuză îndoit dualismul infra–superstructură : pe de o parte, *formarea corpurilor* și optimizarea forțelor apare ca un prealabil indispensabil apariției și menținerii raporturilor de clasă. Exploatarea nu explică dominația, dar o sprijină, pentru că dezvoltarea capitalismului presupune inserția controlată a corpurilor în aparatul de producție" și „acomodarea fenomenelor de populație la procesele economice". În acest sens, raporturile de putere aparțin bazelor materiale ale societății :

> „Raporturile de putere operează asupra corpului o captare imediată : ele îl investesc, îl formează, îl torturează, îl constrîng să muncească, îl obligă să participe la ceremonii, îi cer să emită semne ; corpul nu devine forță utilă decît dacă este în același timp corp productiv și corp subordonat".

Pe de altă parte, tehnologiile puterii integrează o dimensiune pe care marxismul o atribuia superstructurii : *discursul*. În contradicție cu concepția marxistă, care vedea în discurs o reprezentare inversată a raporturilor de forțe, Foucault avansează ideea conform căreia dominația mizează, în parte, direct pe limbaj, fiecare „joc de putere" integrînd „jocuri de limbaj" specifice (astfel, mărturisirea, analizată în *La volonté de savoir*, sau examenul, studiat în *Surveiller et punir* sînt piesele centrale în instalarea relațiilor de putere). La fel, diferitele cunoașteri nu se mulțumesc doar să reflecte, transformîndu-le, un ansamblu de determinări economice subiacente : de la cunoaștere la putere, relațiile sînt infinit mai complexe decît cele stabilite de conceptul de ideologie. Pe de o parte, practica politică modifică „nu sensul și nici forma discursului, ci condițiile apariției sale, ale inserției și ale funcționării sale" în cîmpul social ; de cealaltă parte, cunoștințele participă, în felul lor, la stabilirea raporturilor de dominație : studiile pe care Foucault le consacră psihanalizei, medicinei, științelor umaniste arată în ce fel aceste științe au jucat un rol fundamental în stabilirea formelor de control social și de acțiune asupra populațiilor.

De asemenea, nu vom putea adopta interpretarea inversă a raporturilor dintre cunoaștere și putere, interpretare conform căreia științele umane, psihanaliza sau filosofia relevă o realitate a omului pe care jocul puterii o ocultează sau o reprimă. Criticii economismului și ai discursului–reflex, Foucault îi răspunde printr-o critică a umanismului, atunci cînd acesta ne îndeamnă să ne eliberăm natura noastră adevărată de dominația ce o îngrădește. Foucault susține, într-adevăr, nu numai că științele umaniste participă la răspîndirea normalizării sociale, ci și că *puterea modernă funcționează în principal „pe baza adevărului"* : de exemplu, în domeniul penalității, interesul față de identitatea criminalului și față de motivațiile sale profunde înseamnă mai puțin umanizarea sancțiunilor cît modificarea jocului puterii care, individualizînd pedepsele, face în același timp „cu totul altceva decît să judece" :

> „Sentința care condamnă sau achită, nu este pur și simplu o judecare a culpabilității, o decizie legală ce sancționează : ea este purtătoarea unei aprecieri de normalitate și o prescripție tehnică în vederea normalizării... [justiția modernă] e sortită acestei recalificări prin cunoaștere".

În concepția lui Foucault, căutarea veritabilei noastre identități nu este atît o formă de rezistență față de ceea ce ne oprimă, cît mai degrabă unul din resorturile fundamentale ale normativității moderne : legînd pe fiecare de individualitatea sa, ea participă la „dresaj" exersînd astfel un control și făcînd implicit posibilă reglarea socială.

Am putea să rezumăm spunînd că Foucault opune tezei marxiste care face din putere adevăr, cunoașterea fiind doar reflectarea acestuia și umanismului, pentru care cunoașterea reflectă adevărul omului în jocurile puterii, un studiu al corelațiilor dintre strategiile puterii și formele cunoașterii : simbolul acestor corelații este fără îndoială panopticul lui Bentham. Această schemă, imaginată în secolul al XIX–lea, a unei închisori ideale în care prizonierul nu știe dacă e sau nu observat, reprezintă pentru Foucault „diagrama" dominației moderne, în cadrul căreia puterea și cunoașterea se sprijină reciproc.

3) Într-o asemenea perspectivă, ideea de revoluție e descalificată, din patru motive : a) pentru că succesiunea istorică a formelor de putere, strict întîmplătoare, nu este un proces dialectic care să poată fi încununat de revoluție ; b) pentru că ipoteza unei puteri producătoare ne interzice să considerăm că sensul politicului se epuizează în lupta împotriva opresiunii ; c) pentru că multiplicitatea mecanismelor puterii ce acționează într-o societate nu se lasă redusă la o „ultimă instanță", a cărei suprimare ar provoca dintr-o dată dispariția oricărui raport de dominație ; d) pentru că discursul referitor la eliberarea omului apare ca unul din elementele ce permit, în epoca modernă, constituirea indivizilor în tot atîtea puncte de aplicare a puterii.

Cu toate acestea, poziția lui Foucault nu se reduce la un pesimism radical. Pe de o parte, analizarea puterii în termenii relațiilor dintre dominanți și dominați nu conduce neapărat la afirmația că subiectele participă în mod irevocabil la propria alienare : ea presupune tot așa de bine că „acolo unde există putere există și rezistență", că rezistențele individuale „constituie celălalt termen, în relațiile de putere ; ele reprezintă ireductibilul din aceste relații". Microfizicii puterii îi răspunde *o multitudine de rezistențe și de conflicte locale* : conflicte ce vizează nu contestarea ordinii generale a societății, ci îmbinarea precisă a puterii în care sînt prinși indivizii ; lupta se dă mai puțin în numele naturii umane reprimate cît dintr-un sentiment colectiv, denumit de Foucault „intolerabilul" :

> „Este vorba de lupte imediate, și aceasta din două motive. Mai întîi, pentru că oamenii critică instanțele puterii care le sînt mai apropiate, cele ce-și exercită acțiunea asupra indivizilor. Ei nu caută «dușmanul numărul unu», ci dușmanul imediat. Apoi, pentru că ei nu-și dau seama că soluția problemei lor ar putea să se afle în viitor (adică într-o promisiune de eliberare, de revoluție, la sfîrșitul unui conflict între clase). Raportate la o scară teoretică de explicație sau la ordinea revoluționară care face obiectul preocupărilor istoricilor, acestea pot fi calificate drept lupte anarhice".

Totuși, „anarhismul" teoretizat de Foucault, după cum sugerează insistent Mathieu Potte-Bonneville, este ciudat pentru că el nu constituie o luptă pentru libertate individuală și nu pune în același timp în discuție mecanismele care conferă fiecăruia o individualitate și o identitate specifică. Dacă, din punct de vedere tactic, aceste lupte par identitare (de exemplu mișcările feministe sau cele ale homosexualilor, cărora li s-a alăturat Foucault), ele vizează constituirea unor modele de viață și de acțiune colectivă în cadrul cărora referirea la identitate, ca vector al relațiilor de putere, devine secundară. În ultima parte a operei sale, Foucault va încerca să teoretizeze această raportare particulară la identitate : el opune referirii umaniste la un subiect, a cărui natură și aspirații ar fi independente de istorie, noțiunea de *subiectivare,* pe care o definește drept procesul prin care putem să devenim subiecți, într-un context istoric precis și prin problematizarea raporturilor de putere în care sîntem prinși – de exemplu atunci cînd feministele au întors împotriva lui Foucault însuși întreg discursul medical și psihologic, ce tindea să facă din femeie un obiect al cunoașterii și să o supună astfel puterii. La fel, apariția unei revendicări axate pe dreptul la viață îi apare lui Foucault ca o replică politică, chiar în interiorul noilor mecanisme de control asupra vieții :

> „Forțele ce opun rezistență acestei puteri încă noi în secolul al XIX-lea se sprijină exact pe ceea ce ea s-a bazat – adică pe viață și pe om ca ființă vie... avem de a face aici cu un proces foarte real de luptă ; viața ca obiect politic a fost considerată într-o oarecare măsură în sensul strict al cuvîntului și întoarsă împotriva sistemului care se străduia să o controleze".

Pentru Foucault, analiza mecanismelor puterii, chiar dacă respinge ideea de revoluție, permite mai ales să arate că *„ceea ce a fost făcut poate fi și desfăcut"* și să expună contestării atribute aparent naturale și „apolitice" cum ar fi definirea nebuniei, organizarea medicinei sau căutarea identității sexuale.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Michel Foucault (1926), *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*, PUF, 1963 ; *Les mots el les choses*, Gallimard, 1966 ; *Surveiller et punir, histoire de la folie à l'âge classique*, 1975 ; *La volonté de savoir*, t. 1, *Histoire de la séxualité*, 1976 ; t. 2, *L'usage des plaisirs*, Gallimard,

1984 ; t. 3, *Le souci de soi*, Gallimard, 1984 ; *Résumé des cours 1970 – 1982*, Juillard, 1989 ; *Dits et écrits*, Gallimard ; 1994 ; *„Il faut défendre la société"*, *Cours au Collège de France*, 1976, Gallimard/Seuil, 1997.
Le Débat, numéro spécial, 1986.
Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1986.
H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, 1984.
Collectif, *Michel Foucault philosophe*, Le Seuil, 1989.
Collectif, *Michel Foucault : lectures critiques*, Editions universitaires, 1989.
D. Eribon, *Foucault et ses contemporains*, Fayard, 1994.
F. Evrard, *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*, Bertrand–Lacoste, 1995.
F. Gros, *Michel Foucault*, „Que sais-je?", PUF, 1996.
E Roudinesco, *Généalogie*, Fayard, 1994.
N. Avtonomova, *Lacan et les philosophes*, Albin Michel, 1991.
J. Rajchman, *Érotique de la vérité : Foucault, Lacan, et la question de l'éthique*, PUF, 1994.

C/ MEGAMAŞINILE PUTERII

Foucault vede în putere înainte de toate un dresaj al corpurilor. Gilles **Deleuze** şi Felix **Guttari** îşi iau şi ei ca punct de plecare corpul, ca dat fundamental, ca loc plin în care se exercită acele, „fluxuri mecanice" pe care le numim *dorinţă* :

> „Peste tot există maşini, şi nicidecum într-un sens metaforic : maşini ale maşinilor, cu cuplajele lor, cu conexiunile lor. O maşină–organ este cuplată la o maşină–sursă : una emite un flux, pe care cealaltă îl întrerupe. Sînul este o maşină care produce lapte, şi gura, o altă maşină cuplată la prima".

E periculos să rezumăm doar la atît o lucrare aşa de densă ca *L'Anti–Oedipe*, care abundă în concepte noi. Să încercăm să le definim :

> *Dorinţa* : „Dorinţa e acel ansamblu de sinteze pasive care procesează obiectele parţiale, fluxurile şi corpurile, şi care funcţionează ca unităţi de producţie. Realul decurge de aici, el este rezultatul sintezelor pasive ale dorinţei... Dorinţei nu îi lipseşte nimic, nu îi lipseşte obiectul. Mai degrabă dorinţei îi lipseşte subiectul, sau mai bine-zis îi lipseşte un subiect fix : un subiect fix există doar datorită represiunii" (*L'Anti–Oedipe*, I, p. 34).
> *Flux* : „Acesta funcţionează peste tot, uneori fără încetare, alteori discontinuu.

Respiră, încălzește, mănîncă. Se ușurează, se împerechează. Peste tot există mașini, și nicidecum într-un sens metaforic : mașini ale mașinilor, cu cuplajele lor, cu conexiunile lor. O mașină–organ e cuplată la o mașină–sursă : una emite un flux, pe care cealaltă îl întrerupe" (*id.*, p. 11).

Mașină care dorește : „mașinile care doresc sînt mașini binare, cu reglaj binar sau regim asociativ : întotdeauna o mașină cuplată cu o altă mașină. Sinteza productivă, producția de producție, are o formă conectivă : «și», «în plus»... Există întotdeauna o mașină ce produce un flux și alta care îi este conectată, ce operează o întrerupere, o extragere de flux (sînul, gura)" (*id.*, 11).

Corpuri pline fără organe : „Mașinile care doresc alcătuiesc un organism ; dar în interiorul acestei alcătuiri, în chiar alcătuirea sa, corpul suferă de a fi astfel organizat, de a nu avea o altă organizare [...] Corpul plin fără organe înseamnă neproductivul, sterilul, nezămislitorul, neconsumabilul" (*id.*, p. 14).

Codajul (=inscripția) : „Societatea nu este înainte de toate un mediu de schimb în interiorul căruia esențialul va fi de a circula sau de a face să circule, ci un socius de inscripții în cadrul căruia esențialul constă în a marca sau în a fi marcat" (*id.*, p. 166).

Megamașina socială : „Mașina socială... are drept componente oamenii chiar dacă sînt luați în considerare cu mașinile lor, și sînt integrați, și interiorizați, într-un model instituțional la toate nivelurile acțiunii, ale transmisiei și ale motricității. De asemenea, ele formează o memorie fără de care nu ar exista sinergia omului și a mașinilor sale tehnice. Acestea nu conțin de fapt condițiile de reproducere a procesului lor : ele fac trimitere la mașini sociale, care le îngrijesc și le organizează, dar le și limitează sau le inhibă dezvoltarea" (*id.*, p., 165).

Asemenea termeni ne permit să recompunem istoria universală, să reperăm momentele importante ale producției sociale (a producerii societății prin ea însăși). În această succesiune nu există totuși nici un determinism : referirea constantă la Marx admite importanța economicului, dar înțelegînd prin el mai mult decît simpla producție de bunuri și respingînd orice cauzalitate directă sau dialectică : economicul acționează ca o procesare a fluxului și organizează dorința. Astfel se conturează trei epoci :

Corp plin	Pămîntul	Despotul	Capitalul
Cuplul dorință/ corp plin	megamașina teritorială	megamașina de stat	axiomatica capitalistă
Acțiune a megamașinilor sociale	codajul fluxurilor (marcarea teritoriilor)	supracodajul fluxurilor (însușirea plusvalorii)	decodajul fluxurilor (deteritorializare)

Ilustrare	decupaj al teritoriului marcajul corpurilor	impozitul alimentează neîncetat aparatul de stat	burghezia decodoare scoate din mașină un flux în indiviziune de cîștiguri convertibile în bunuri și un fond pentru salarii și profituri
Coduri	inscripții filiații și alianțe	sistem ierarhic de castă care se suprapune pe vechile structuri	familia : o mică colonie care fixează fluxurile decodate
evoluție / limită	*a îndepărta schimbul* „fluxul de schimb și de producție să nu spargă codurile“	*a salva statul* „Statul va pieri sub loviturile proprietății private și ale producției de bunuri“	*evitarea schizofreniei* „schizofrenul se află la limita capitalismului : el constituie tendința sa, îngerul său exterminator“

Cît privește demersul lui Deleuze, acesta nu se poate înscrie într-un program politic. În pofida axiomatismului capitalist, dorința rămîne, nu ca o lipsă (în așteptarea paradisului), ci ca energie. Opoziția se găsește :

„între clasă și cei aflați în afara claselor sociale
între servanții mașinii și cei ce o defectează sau îi defectează mecanismele
între regimul mașinii sociale și regimul mașinii care dorește“.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962.
– *Périclès et Verdi, la philosophie de François Châtelet*, Minuit, 1988.
Gilles Deleuze et Felix Guttari, *L'Anti–Oedipe, capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1972 ; *Mille plateaux*, Minuit, 1980.
G. Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, 1977.
„Deleuze", numéro spécial *Philosophie*, no. 47, septembre 1995.
G. Martin, *Variations : la philosophie de G. Deleuze*, Payot, 1993.
F. Zourabichvili, *Deleuze*, PUF, 1994.

D/ NIHILISME

Energia este dirijată într-o anume configurație de raporturi sociale și nu în alta datorită îmbinărilor mașiniste ale unei societăți date. Jean–François **Lyotard**, ca și Deleuze și Guttari, e un adept al politicii „schizo-analitice", dar, spre deosebire de aceștia, el respinge orice pretenție teoretică susținînd doar *deriva libidinală*.

Dualitatea dintre mașinile care doresc și megamașinile sociale, sugerată în *L'Anti–Oedipe*, face greșeala să se înscrie încă în schema marxistă în care existența socială e considerată o sursă de alienare. Ea menține deci, fie și nihilistă, o gîndire politică critică. Lyotard consideră că este necesar să se renunțe la orice ambiție de acest ordin și să se abandoneze terorismul atitudinii critice.

> „Profund rațională, profund conformă cu sistemul, profund reformistă : criticul rămîne în sfera celui criticat, îi aparține, el nu depășește decît unul din termenii poziționali și nu poziționarea termenilor. Și profund ierarhică : de unde își trage criticul puterea asupra celui criticat? Știe el mai bine? este el profesorul, educatorul? este el, deci, universalitatea, universitatea, statul, cetatea care se interesează de începuturi, natura, singularitatea, echivocul, pentru a-l ridica la sine?".

În definitiv, cu toate intențiile contrare, ajungem la „menținerea intactă a relației autoritare".

Ce este de spus? Ce este de făcut? E necesară îndepărtarea de critică, așa cum *se îndepărtează dorința care distruge puțin cîte puțin ordinea actuală* :

„Pentru milioane de tineri... dorința nu se mai înscrie în dezvoltarea capitalistă... ei nu se mai percep și nu se mai comportă ca o forță de muncă ce trebuie valorificată în vederea schimbului, adică a consumului... lor le displace ceea ce capitalul continuă să numească muncă, viață modernă, consum, toate valorile națiunii, familia, statul, proprietatea, profesia, educația «valori pe care ei le percep ca tot atîtea forme parodice ale singurei valori, valoarea de schimb».

Ceea ce înțelege noua generație este scepticismul capitalului, nihilismul său : nu există lucruri, persoane, frontiere... cunoașteri ... credințe, nu există rațiuni pentru a trăi / a muri. Dar acest nihilism e în același timp afirmația cea mai fermă : el conține eliberarea potențială a pulsiunilor față de legea valorii".

Pulsiunile împotriva valorii, libidoul împotriva banilor, plăcerea împotriva necesității – Freud ar zice plăcerea împotriva civilizației –, dar să nu ne amăgim. Lyotard nu impune un principiu împotriva altui principiu, ordinea afectivă împotriva ordinii raționale, ci dezordinea libidinală, deriva dorinței, libertatea absolută a plăcerii fără nici un referent central, fără a exclude chiar atașamentul față de bani, sau fascinația față de mărfuri. Cu ce drept e condamnat atașamentul față de bani sau față de mărfuri, „de pe ce poziție veți critica fetișismul, de vreme ce știți că nu se poate critica homosexualitatea sau masochismul fără a deveni un ticălos vulgar al ordinii morale?" Capitalul „face loc puterii și dominației, exploatării și chiar exterminării?" este adevărat, dar și ciudat, pentru că proletarii exploatați se bucură de propria exploatare :

„Uitați-vă la proletarii englezi, la ce a făcut capitalul, adică munca lor, din corpul lor. Îmi veți spune ; ori *așa*, ori moartea... Credeți oare că este o alternativă, *așa* sau moartea?! Și că dacă faci *așa*, dacă te faci sclav al mașinii, al mașinii mașinii, executanți executați de ea, opt ore pe zi, douăsprezece acum un secol, este pentru că ești forțat, constrîns, pentru că ții la viață? Moartea nu constituie o alternativă, este o parte din acest *așa*, ea atestă că există o plăcere, că există o plăcere în acest *așa*, șomerii englezi nu s-au făcut muncitori pentru a supraviețui, ei au... trăit cu voluptate epuizarea isterică, masochistă, și mai știu eu care, de a rezista în mine, în topitorii, în ateliere, în infern, ei s-au bucurat în și de distrugerea nebunească a corpului lor organic, impusă desigur, ei s-au bucurat că ea le-a fost impusă, ei s-au bucurat de descompunerea identității lor personale".

Și totuși, ei s-au și revoltat. „O asemenea plăcere, vreau să spun, cea a proletarilor, nu exclude cîtuși de puțin revoltele cele mai dure și cele mai intense. *Plăcerea este insuportabilă.*" Rămîne doar apatia

teoretică și exaltarea plăcerii, chiar dacă uneori tocmai ea ne asasinează. Lyotard ne conduce la ultra–nihilism.

Se poate merge mai departe cu refuzul? **Baudrillard** crede că da, reproșînd lui Foucault, Deleuze, Lyotard și colaboratorilor lor, faptul că participă încă la logica productivistă, la imperativul producției. Libidinalul înlocuiește economia politică, modelul de socializare violentă și arhaică realizat prin muncă este urmat de modelul de socializare mai fluid datorat factorului psihic și sexual, dar „de la un discurs la celălalt... circulă același ultimatum al producției, în sensul literal al termenului". Nici unul nu merge pînă la capăt cu critica ortodoxiei marxiste și freudiene, adică pînă la a recunoaște faptul că puterea este o amăgire, că ea nu există decît atîta vreme cît ea se schimbă, că ea se împlinește doar într-un ciclu reversibil de seducție, de sfidare și de viclenie. Producția e terminată, revoluția este iluzorie și unica miză e moartea.

Sfîrșitul producției : această schemă dominantă a erei industriale este perimată. *Capitalul* a depășit producția :

> „Puterea sa provine tocmai din dezvoltarea simultană la toate nivelurile... din faptul că el nu s-a confundat niciodată cu producția, așa cum considera Marx și toți revoluționarii după el, singurii care au crezut și mai cred încă în producție, care și-au împletit cu ea fantasmele și speranțele lor nebunești" ;
>
> „Capitalul se mulțumește să-și extindă legea dintr-o singură mișcare, ocupînd inexorabil întreg spațiul vieții, fără a-și bate capul cu prioritățile. Și dacă el i-a pus pe oameni la treabă, i-a obligat și la cultură, la trebuințe, la înfirmare și la comunicare, i-a obligat la drept, la libertate, la sexualitate la instinctul de conservare și i-a obligat la instinctul morții, i-a dresat pretutindeni și în același timp conform unor mituri adverse și indiferente. Indiferența este singura lege".

Munca nu se explică prin producție, ea nu mai este o forță, ci o atribuire, un loc dat :

> „Chiar și sub formă de loisir, munca invadează întreaga viață ca represiune fundamentală, ca un control, ca ocupare permanentă în perioade și în locuri prevăzute, conform unui cod omniprezent. Oamenii trebuie fixați peste tot, la școală, la uzină, pe plajă sau în fața televizoarelor, sau, la reciclare. Dar această muncă nu mai este productivă în sensul originar : ea nu mai este decît oglinda societății, imaginarul său, principiul său fantastic al realității".

Este deci imposibilă calcularea valorii mărfurilor sau „prețul real" al muncii. *Salariul* nu mai este „echivalent sau proporțional cu ceva, el e un sacrament, ca și botezul... care face din tine un cetățean veritabil al societății politice a capitalului". *Banul*, „prima marfă, trece la statutul

de semn și se sustrage valorii de întrebuințare... El scapă și valorii de schimb. Eliberat el însuși de piață, devine simulacru autonom, eliberat de orice mesaj și de orice semnificație de schimb, devenit el însuși mesaj și schimbîndu-se în el însuși".

Puterea și moartea : puterea este darul unilateral, dăruirea a tot, chiar a vieții :

> „Secretul puterii capitalului constă, în primul rînd, în a se pune în situația de a fi însăși instanța care dă : munca, bunăstarea, securitatea, cetățenia, și pe urmă, în a organiza instituții, medieri sociale astfel încît nimeni, niciodată să nu mai aibă ocazia de a primi provocarea pe care o reprezintă un asemenea dar".

Munca înseamnă o moarte lentă, opusă morții violente. Ea este o moarte amînată, deci o viață, dăruită de capital. Or, această moarte lentă e tentativă disperată de a da înapoi darul, răscumpărarea puterii de la capital. Moarte lentă, amînată, ineficace. „Singura replică eficace adresată puterii e aceea de a-i înapoia ceea ce vă dă, și aceasta nu devine simbolic posibil decît prin moarte". Moartea :

> „Este singura armă absolută și simpla sa amenințare colectivă poate aduce căderea puterii. În fața acestui «șantaj» simbolic (baricadele din '68, luarea de ostateci), puterea se dezbină : de vreme ce ea trăiește din moartea mea lentă, eu îi opun moartea mea violentă. Și pentru că trăim o moarte lentă, visăm la moartea violentă. Însuși acest vis e insuportabil puterii".

Puterii care dă totul nu putem să-i opunem nesupunerea, rezistența, dorința sau deriva libidinală ; puterii care dă totul nu putem să-i opunem decît moartea.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Jean–François Lyotard, *Économie libidinale*, Minuit, 1974 ; *La condition post–moderne*, Minuit, 1979 ; *Le différend*, Minuit, 1983.
– *Le post–moderne expliqué aux enfants*, Le livre de poche, 1993.
Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1976.

4/ Problema statului

Problema puterii a fost dizolvată în reperajul rețelelor ce inervează țesutul social (Foucault), exercițiul puterii fiind considerat ca un dat general al existenței ; unica ripostă posibilă, față de această fatalitate, devine atunci ontologia nihilistă a deziranților (Deluze), a libidinarilor (Lyotard), a mortificatorilor (Baudrillard). Pentru a încerca să scăpăm de aceste soluții sumbre, sau, mai precis, pentru a relua problema inițială a supunerii, nu ar trebui să evităm dizolvarea politicului în putere și să aducem în discuție problema statului? Interogațiile contemporane regăsesc atunci intuiții mai vechi și caută inspirații chiar la „primitivi". Clastres și Lefort îl recitesc pe La Boétie, Legendre disecă dreptul canonic, Marcel Gauchet restabilește legăturile dintre politic și religios, Claude Lefort „reinventează" democrația.

A/ DE CE SUPUNEREA?

De ce se supun ei? de ce ne supunem noi? de ce vă supuneți voi? de ce să ne supunem? Etienne de **La Boétie** și-a pus aceste întrebări în 1549, în *Discours de la servitude volontaire* :

> „Cum este cu putință ca atîția oameni, atîtea națiuni, atîtea orașe să suporte uneori orice din partea unui singur tiran, care nu are altă putere decît cea ce i se dă, care nu are puterea de a le dăuna, decît în măsura în care ei vor să suporte, și care nu le-ar putea face nici un rău dacă lor nu le-ar plăcea să îndure orice din partea lui mai degrabă decît să-l contrazică. Lucru cu adevărat surprinzător (și totuși atît de obișnuit încît ar trebui mai degrabă să oftăm decît să ne mirăm)! este de a vedea milioane și milioane de oameni aserviți și supuși cu capul plecat în fața unui jug deplorabil, nu pentru că ar fi constrînși de o forță superioară, ci pentru că sînt fascinați și, ca să spunem așa, vrăjiți de numele unuia singur, de care nu ar trebui să le fie teamă tocmai pentru că este singur, și nici să-l îndrăgească pentru că e, față de ei toți, inuman și crud".

Subversivă întrebare, comentează Pierre **Clastres** : dacă ne miră servitutea voluntară, înseamnă că putem presupune că libertatea este posibilă. Și mai înseamnă și o separare radicală între societățile libere și societățile de servitute : „Nu există o alunecare progresivă de la libertate la servitute, ci doar nenorocirea brutală care face ca libertatea de dinainte să fie distrusă de supunerea de după". Societatea de servitute este, deci, o societate divizată între comandă și supunere și, din acest motiv, o societate denaturată, în care șeful îl disprețuiește pe cel supus, în care supusul își iubește șeful, în care s-a stins pînă și amintirea libertății.

Dar cum să recunoaștem servitutea voluntară? întreabă Claude Lefort. Cum să gîndim acest „concept de neînțeles, format dintr-o alcătuire de cuvinte care repugnă limbii, pentru a desemna un fapt politic ce contravine naturii? La Boétie respinge diferitele explicații naturale. Lașitatea subiecților? Ea nu elucidează *dorința* de servitute. Mai mult decît atît, aceiași oameni, care se înjosesc în fața tiranului, în război dovedesc o mare vitejie : ei nu pot fi calificați drept lași. Dorința de a avea? Renunțarea la libertate pentru a poseda în liniște ar putea fi înțeleasă, însă nu e cazul aici : „Oameni sărmani și vrednici de milă, popoare nesăbuite, națiuni îndărătnice în răul vostru și care nu vă vedeți binele vostru voi vă lăsați deposedate, sub ochii voștri, de cel mai frumos și mai de preț dintre bunurile voastre, lăsați să vă fie jefuite cîmpurile, devastate casele și golite de vechile lucruri ale strămoșilor voștri? Voi trăiți în așa fel, încît nimic nu vă aparține". La Boétie exclude explicația economică. Și atunci?

Atunci, explică Lefort, „acest *voi* se adresează poporului, fiecărui om... Dar ne-am înșela dacă am crede că el se adresează comunității poporului sau indivizilor percepuți ca exemplare ale unei naturi umane unice ; el desemnează un *intra-voi*, pluralul ce se desface în producerea lui Unu, renunțarea reciprocă din care apare Celălalt". *Contr'un*, acesta era titlul original al lucrării *Discours sur la servitude volontaire*, pentru că în asta consta greșeala : Unul, articularea fiecăruia cu fiecare într-o totalitate pentru a da un conținut vieții comune, necesitatea unei identități, găsită în celălalt : „Resortul dominației ține de dorința prezentă în fiecare... de a se identifica cu tiranul, devenind stăpîn pe un altul".

Unul–Noi face deci pe tiranul. Servitutea voluntară se sprijină pe un lanț dublu de identificare : primul, prin care comunitatea se recunoaște în Unul și acceptă astfel comandamentele sale, cel de-al doilea, care demultiplică aceste comandamente și prin care se constituie grupuri ce exercită puterea pentru el și în numele lui. Astfel, „tirania străbate societatea de la un capăt la celălalt".

La Boétie–Clastres–Lefort își pun deci problema dominației politice plecînd de la suveranitatea statală, tip de dominație dintre cele mai puternice, dar nu necesară, insistă ei. Organizarea politică nu implică neapărat sciziunea dintre dominanți și dominați. Oamenii ar putea să-și redobîndească libertatea :

> „Fiți... decișI să nu mai slujiți și veți fi liberi. Nu doresc să-l loviți, nici să-l dărîmați, ci doar să nu-l mai susțineți, și îl veți vedea, asemeni unui mare colos căruia i se ia baza, căzînd sub propria-i greutate și zdrobindu-se".

Pentru a elucida misterul supunerii, Pierre **Clastres** nu se mulțumește să-l recitească pe La Boétie. El se străduiește de asemenea să reînnoiască antropologia politică și să tragă cîteva concluzii din studierea societăților primitive, care prezintă uneori un model unic de *societăți fără stat.* Optica contemporană, productivistă și evoluționistă, consideră că este vorba de societăți incomplete, deci, implicit, incapabile. Observarea lor relevă totuși o tehnologie adaptată la problemele lor :

> „Pentru omul din societățile primitive, activitatea de producție e măsurată exact, delimitată de nevoile ce trebuie satisfăcute, fiind clar că este vorba în mod esențial de nevoile energetice : producția fiind dimensionată pe reconstituirea stocului de energie consumată... Viața ca natură e cea care determină cantitatea de timp necesar ca s-o reproducă".

De aici rezultă o societate liberă, în care oamenii sînt stăpîni pe activitatea lor, egalitară, în care economia nu s-a constituit într-un cîmp autonom, lenește, în care omul nu muncește decît cîteva ore, doar pentru a trăi și nu pentru a-i întreține pe cei ce nu muncesc. În situația opusă apare statul :

> „Cînd producția nu mai este primitivă, înseamnă că societatea a devenit o societate divizată în dominanți și dominați, în stăpîni și supuși, înseamnă că ea a încetat să exorcizeze acel ceva destinat să o omoare : puterea și respectul față de putere".

Revoluția statală se dovedește a fi divizarea decisivă, marea împărțire între sălbatici și civilizați, „separația ce nu poate fi ștearsă, dincolo de care totul s-a schimbat căci timpul deja a devenit istorie".

Mult mai importantă decît revoluția neolitică ce a adus domesticirea animalelor, agricultura, țesutul, olăritul, sedentarizarea... dar nu trebuie să fie în mod necesar stat. Aici determinarea superstructurii de către infrastructură, dragă marxiștilor, nu funcționează deloc : există societăți de nomazi care au state și societăți de agricultori care nu au. Adevărata linie de demarcaj

> „este revoluția politică, această apariție misterioasă, ireversibilă, mortală pentru societățile primitive, ceea ce cunoaștem sub numele de stat... O singură răsturnare structurală, abisală poate transforma societatea primitivă distrugînd-o ca atare : răsturnarea ce face să apară în sînul ei, sau din exterior, acel ceva a cărui absență însăși definește această societate, autoritatea ierarhiei, relația de putere, înrobirea oamenilor, Statul".

Dar atunci de unde vine puterea politică, *de unde vine statul*? Trebuie să știm înainte de toate că non–apariția sa a fost posibilă și că, de exemplu, șefii primitivi nu dețineau o putere de tip statal (o analiză contestată de

alți antropologi). „Spațiul șeferiei nu este un loc al puterii și figura șefului, denumire destul de neinspirată, nu o prefigurează prin nimic pe cea a unui viitor despot". Șeful societăților amerindiene nu are nici o autoritate, în sensul contemporan al cuvîntului, el nu face legea. El este învestit cu sarcini și servituți : el trebuie să asigure relații pașnice între membrii grupului, să fie generos cu propriile bunuri, să exprime *consensus omnium*, e un fel de prizonier al colectivității. În neputința sa, șeful este venerat, „opulența sa reprezintă visul în stare de trezie al grupului".

S-a întîmplat totuși ca puterea șeferiilor să crească, ca șefii să încerce să devină regi, uneori cu succes. Dar în paralel cu apariția acestei puteri politice,

> „un fenomen ciudat... la începutul ultimelor decenii ale secolului al XV–lea a agitat triburile tupi-guarani, predica înflăcărată a anumitor oameni care, mergînd din grup în grup, îi îndemnau pe indieni să abandoneze totul pentru a porni în căutarea Pămîntului fără Rău, a paradisului terestru".

Această mișcare exprima ideea insistentă conform căreia „locul de naștere al răului, al izvorului nenorocirii, este Unul". Ea chema la „abolirea răului prin refuzul radical al lui Unu ca esență universală a Statului". Opoziția radicală între două tipuri de societate, cu sau fără stat, ar corespunde astfel *unei opoziții metafizice decisive* după care Unul întruchipează binele sau răul :

> „Același lucru se află și în gîndirea profeților sălbatici și în cea a vechilor greci, Unul ; dar indianul guarani spune că unul este Răul, în timp ce Heraclit afirmă contrariul, și anume că el este Binele".

În ce condiții Unul e considerat Bine? Aceasta devine deci problema crucială a antropologiei politice pentru a putea înțelege în mod serios faptul Stat.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Étienne de LA BOÉTIE (1530–1563), *Discours de la servitude volontaire* (1548), Payot, préface de Pierre Clastres, postface de Pierre et Claude Lefort, 1976, coll. „Critique politique".
Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Minuit, 1975.
M. Abensour (dir.), *L'esprit des lois sauvages*, Le Seuil, 1987.

B/ CAPCANELE TEOLOGIEI

Oamenii acceptă să se supună, mai mult chiar : aleg să se supună, identificîndu-se cu Unul. Astfel se naște statul care devine peren. Dar cum se menține această dominație statală? Pierre **Legendre** încearcă să răspundă pornind de la o analiză a **dreptului canonic**, puterea pontificală oferind într-o oarecare măsură cheia statului modern.

Din Evul Mediu pînă în zilele noastre, *autoritatea morală a teologiei* asigură dominația instituției statale centralizate. Religioasă ieri, astăzi seculară și radical laică, teologia s-a aflat întotdeauna la datorie : „Biserica și legea ei canonică ne-au făcut cadou un Occident de dinaintea capitalismului", ele au învățat statul cum să impună ordinea unei cenzuri și cum să se facă iubit, mizînd pe dorința sexuală. „Compunerea modernă a puterii sub formele teocrației pontificale" începe în secolul al XII–lea, o dată cu întemeierea discursului canonic. Dreptul canonic organizează „o simbolistică... în care transpare obiectul erotic și care realizează în mod imaginar dorința, conform unor combinații foarte complexe, caracteristice culturii occidentale". Pontiful, unic și suveran, ocupă un loc central.

El este cel Absent :

„El se arată în locul altuia ; de fapt el este împins în față pentru a-l reprezenta pe cel Absent... [el] a primit sarcina inumană de a comanda celor de sus și celor de jos. El deține cheile mistice. Hotărîrea sa... proclamă legea și menține biserica sacrosantă".

El este roman :

„A avut loc un transfer de imperialitate și suveranul pontif apare în lanțul semnelor ca un dublu al împăratului roman, așa încît primește aceleași formule simetrice".

El este tatăl castrat :

„Doctrina pontifului include trimiterea la statutul general al clerului... Ceea ce murdărește mîinile preotului este definit prin cele trei teme : femeia, sîngele, banii. Obligația sacerdotală a castității îl desparte pe cleric de universul laic, marcat de tema femeii și a ispășirii pedepsei. Astfel, suveranul pontif, în măsura în care reprezintă atotputernicia și privațiunea sexuală, rezolvă o antinomie : el este tatăl, dar castrat... el plasează... obiectul sexual sub amenințare, apoi dorința realizată imaginar, prin castrarea fictivă aplicată tatălui".

El este interpretul :

El este purtătorul dreptului canonic : „îi este stăpîn pentru a-l transmite...el e rostitorul instituirii". Astfel este edificată „o experiență arhetipală, remarcabil

difuzată, apoi modernizată în Europa ; marile birocrații naționaliste ale Occidentului au cucerit masele și prin această ficțiune a monarhiei reprezentată de un șef sacrosant dictînd prin logica sa stereotipurile unei credințe. Fără acest titlu de autoritate, riguros controlat în conformitate cu procedeele riguros puse la punct în ierarhia religioasă, statele nu ar fi apărut".

Și juristul comentează legea, face să dispară dorința critică, acest obiect al iubirii și rostește cuvîntul magistral : „Cenzura va deveni efectivă, aptă să manipuleze toți subiecții pînă cînd aceștia vor iubi legea ca pe un autentic obiect al dorinței".

Dispozitivul apărut acum opt secole mai funcționează după aceleași reguli, cu aceleași consecințe. Doar piesele i s-au schimbat : statul l-a înlocuit pe pontif, tatăl de familie pe confesor, legea economică a randamentului a înlocuit legea divină, științele umane au înlocuit științele morale, naționalismul a înlocuit religia, statul centralizat a înlocuit monoteismul, legea a înlocuit cuvîntul pontifului. Este vorba de a induce „în inima poporului dragostea pentru subordonare, prin intermediul iubirii pentru lege". *Administrația* se află în centrul acestei organizări tiranice, „un loc al angoasei care trebuie să fixeze gelozia și să recompenseze prin ceva". Ea este mama ce asigură hrană, generoasă, dar care și pedepsește, întocmai ca Maica Biserică odinioară : „Cea mai importantă funcție a sa e aceea de a crea posturi, de a admite, de a proteja, în schimbul supunerii". Iar tiranizații revendică „mereu mai multă justiție de la statul cel bun".

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Pierre Legendre, *L'amour du censeur,* Le Seuil, 1974 ; *Jouir du pouvoir, traité de la bureaucratie patriote,* Minuit, 1976 ; *Le désir politique de Dieu,* Fayard, 1988.

C/ DATORIA FAȚĂ DE DIVIN

Societățile primitive indică faptul că statul nu este necesar (teză vehement contestată de numeroși antropologi), dreptul canonic relevă resorturile secrete ale dominației sale (lucru respins de teoreticienii rupturii clasici/moderni), și aceste opinii aparent disparate au poate totuși ceva în comun. Marcel **Gauchet** e în mod sigur mai apropiat de Clastres decît de Legendre, prin faptul că insistă asupra raportului dintre *religie și politică*. El arată în ce fel religia a făcut posibilă apariția statului, înainte să-și pună întrebări despre mijloacele de eliberare de sub totalitarism.

După alții însă, Gauchet reia căutarea originii, căutarea fundamentului societății. În acest scop, el propune un nou mod de interpretare a religiei primitive. Constanta fenomenului religios pare într-adevăr o enigmă. De ce?

> „Forma cea mai elementară și în același timp rațiunea cea mai generală a credinței religioase" este „datoria de sens" : ceea ce, de-a lungul mileniilor, oamenii au recunoscut ca o datorie față de zei...
>
> „A înțelege de ce în mod universal oamenii s-au vrut debitori, de ce societățile au crezut cu încăpățînare că rațiunea lor de a fi depinde de altceva decît de ele însele, înseamnă a înțelege de ce a fost posibil statul într-un anumit moment al devenirii socio-umane".

Contrar postulatului pozitivist sau marxist, religia nu este o instituție (o consecință a slabelor mijloace de producție) ; ea nu este o necesitate. Fenomenul religios trebuie gîndit ca *instituit*, ca o decizie a societății. Și mai trebuie să ne întrebăm de ce primitivii au gîndit astfel și care au fost efectele acestei gîndiri. De ce au hotărît ei să pună evenimentele pe seama strămoșilor sau a zeilor, de ce au negat evidența și au împărțit realitatea concretă între două domenii ierarhizate, cel al puterilor invizibile și misterioase și cel al activității concrete, în întregime dependentă de primul? „Vînătorul este cel care trage săgeata, dar spiritele sînt cele care au știut să se pună de acord că ea trebuie să atingă vînatul." De ce această voință afirmată și sistematică de deposedare? Datorită unei păreri preconcepute ce deține o funcție politică :

> „Religia nu e decît un mod mistificat de explicare a universului și a înlănțuirii fenomenelor... prin intermediul religiei se trasează o linie de demarcație între oameni și modalitățile organizării lor în societate. *Rațiunile care veghează la organizarea societății se află în afara ei.* Aceasta pentru a împiedica posibilitatea ca oricine să poată vorbi în numele legitimității finale a problemelor colective și de pe pozițiile

fundamentale – adică să exercite puterea. Exterioritatea simbolică a fundamentului social împotriva separării efective a autorității politice : aceasta e filosofia religiei primitive..."

Religia ajută la evitarea riscului unei separări în interiorul societății între dominanți și dominați. Existența unor puteri exterioare organizării sociale echivalează cu recunoașterea unei deposedări iremediabile și definitive. Dorința de putere este astfel anihilată.

„Puterea există : ea nu este pentru oameni ; trebuie să încetezi să mai fii om pentru a trece de partea ei, de exemplu, murind. În interiorul societății nu e posibilă nici o separare politică ; în consecință, nu există un om care să devină altceva decît restul oamenilor".

Totul se datorează invizibilului.

Această deposedare, avînd ca scop evitarea statului, conținea în același timp germenii unei structuri de separare existente deja. Exterioritatea fundamentului societății nu a fost creată de stat, dar l-a precedat, l-a pregătit : „Din instrument de egalitate, granița dintre cei vii și puterile fondatoare și legislatoare care le reglează existența devine resortul aservirii lor". Astfel :

– „religia a constituit condiția istorică a apariției statului" ;
– „fundamentul statului este același cu cel a religiei".

„Sîntem în societate, pentru că datorăm altcuiva și nu nouă faptul că există societate și că ea există sub această formă. Aici se află rădăcina răului straniu care împinge irezistibil societățile spre despărțirea de ceea ce ele consideră că le determină și le garantează ordinea legitimă".

Urmînd această logică, statul se împlinește prin lichidarea religiei, căci el se impune ca fiind singurul refugiu al societății : „În locul lui Dumnezeu este pus statul. Cunoașterea, gîndirea, înseamnă a începe să îndepărtăm enigma socialului, a înțelege cum devin unii stăpîni ; a dezvălui adevărul puterii, și chiar a încerca împiedicarea exercitării sale."

În *L'Homme – Dieu ou le sens de la vie* (1996), filosoful Luc **Ferry** continuă întrebarea. El constată că, religiile terestre, articulînd transcendența unui ideal cu imanența radicală a lumii terestre, marxismul și marile utopii au conferit, timp de decenii, sens vieții umane. O dată cu căderea marxismului, dispare întreaga viziune teologică a politicului. Este de acum încolo omul condamnat să nici nu-și mai pună problema sensului vieții sale?

Luc Ferry răspunde că, dincolo de aparențe, problema se recompune pe baza unui proces dublu : dacă dezvrăjirea unei lumi laicizate e însoțită de o vastă mișcare de umanizare a divinului, asistăm în paralel la o lentă și inexorabilă divinizare a umanului. Reflectînd la statutul religiei „după moartea religiei", Luc Ferry constată că transcendența nu a dispărut, ci doar s-a transformat : „Ea este chiar înscrisă, ca idee, în rațiunea umană. Dar din interiorul imanenței sinelui, respingere a argumentului de genul autoritatea obligă, ea se manifestă acum în legătură cu un subiect ce revendică, pe plan moral cel puțin, un ideal de autonomie".

Singur față în față cu experiențele cruciale ale existenței sale, omul modern pune bazele locului social, dar nu pe tradiție, ci pe afinitatea electivă. Procesul începe o dată cu nașterea iubirii și a familiei moderne. De la biotehnică la științele umaniste, cele mai actuale controverse mărturisesc aceste mutații : de acum încolo „omul ca atare este sacrul".

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Marcel Gauchet, „La dette du sens et les racines de l'État, politique de la religion primitive", în *Libre*, 1977/2 ; *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1986.

Luc Ferry, *L'Homme – Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, 1996.

D/ DE LA UMANISM LA UMANITAR : SFÎRȘITUL STATULUI SUVERAN?

În *Souffrance à distance* (1993), Luc **Boltanski** examinează măsura în care noile forme ale acțiunii umanitare din secolul al XX–lea sînt un angajament politic veritabil și nu doar o simplă morală a compasiunii. El se implică într-o dispută foarte aprinsă.

Într-adevăr, înainte de toate, acțiunea umanitară este o obligație morală : ea parcurge drumul de la exigența de a nu ucide la cea de a nu

lăsa să moară. Capcanele moralismului și denunțarea lor, pe care criticii actuali ai acțiunii umanitare par să le descopere uneori, nu datează de ieri sau de azi. Terorismul indignării, cedarea în fața emoției, voluptatea nenorocirii, denaturarea intereselor riscă în permanență să afecteze exigența morală și, de aici, întreaga politică a milei. S-a creat o criză a milei datorită unor forme de suspiciune : prea „mediatizată", intenția de a acționa în favoarea celuilalt e considerată iluzorie și chiar criminală. Pe scurt, trăim un moment al dezamăgirii și nu al angajamentului.

În ce-l privește, Luc Boltanski refuză să se resemneze cu suspiciunea generalizată și definitivă : compasiunea nu poate să se limiteze la un soi de emoție animală și instinctivă. Dimpotrivă, el se lansează într-o veritabilă pledoarie în favoarea unei politici umanitare : *„O politică a prezentului* care, fără să se sprijine pe acuzații la adresa trecutului sau să-și justifice acțiunile viitoare, să se orienteze în întregime spre suferințele și *victimele prezente*". În aceste condiții, mișcarea umanitară dezvoltă potențialitățile unui angajament care o deosebește de filantropie, așa cum se deosebea în secolul al XIX–lea de mișcarea sindicală. Dar, în plus, acest angajament se înscrie într-un cadru care nu mai este cel al unui stat limitat : „Spre deosebire de dreptul social, care a contribuit la asocierea drepturilor omului și ale cetățeanului, declararea unui drept de asistență umanitară se deosebește prin afirmarea necesității disocierii calității de om de cea de cetățean". De aceea, Luc Boltanski caută să găsească în discursul umanitar un principiu nou, universalizabil și capabil să deschidă o nouă epocă în filosofia politică.

În acest sens, reflecțiile lui Pierre **Bouretz** și cele ale lui Paul **Ricoeur** înscriu problema umanitară în chiar centrul filosofiei politice. Pierre Bouretz analizează geneza mișcării umanitare ca o reînsușire critică a idealului lumii a treia și în același timp ca o detașare față de instituțiile tradiționale ale asistenței „având în fundal obsesia unei Cruci Roșii neputincioase în fața holocaustului". Într-o lume marcată de prăbușirea marilor ideologii și de epuizarea imaginarului prometeic, acțiunea umanitară se desfășoară în centrul unui triunghi, fiecare din polii săi prezentînd o tensiune caracteristică epocii contemporane : eticul, juridicul și politicul. Umanitarismul se leagă de umanism : „un umanism care are mîini", „un profetism ce nu are încredere în profeți, preferînd înțelepciunea practică a unei acțiuni situate între cunoașterea istoriei și un sentiment acut de limitare", un universalism „ancorat în convingerea unei apartenențe comune, apoi întors spre recunoașterea diferitelor aspecte ale umanului în om", un umanism „care cercetează conștiința imperfecțiunii radicale a umanității pentru a putea lămuri condițiile care ar face-o demnă de ea însăși" (*Esprit*, iulie 1994).

Dar piatra de încercare rămîne cea de ordin juridic : principiul suveranității statale implică non–intervenția în afacerile interne ale unui stat. Or, acțiunea umanitară se bazează pe „dreptul de ingerință" (Bernard Kouchner). Problema este deci de a ști dacă recunoaștem un principiu superior celui de suveranitate națională. Paul Ricoeur răspunde că suferința oamenilor implică o limitare a suveranității naționale : „Noi afirmăm : oameni, și nu cetățeni, ființe umane care, o dată născute, au dreptul să fie protejate de restul omenirii..." Principiul accesului liber al ajutoarelor leagă toate părțile între ele, înțelegînd aici și statele care intervin : „Nu este vorba de un aranjament juridic, ci de o condiție imperativă a validității. Obligînd pe toată lumea, limitarea suveranității e susceptibilă de o formulare universală, menită să restabilească o egalitate de drept într-o situație de fapt inegală" (*Intervenir?*, 1994).

Mai mult ca niciodată, statul există. Dar mondializarea îl depășește. Problema suveranității își mai păstrează pertinența? Chiar dacă problema violenței legitime rămîne valabilă, chiar dacă raportul dintre subordonare și cooperare care pune bazele, în opinia lui Paul Ricoeur, „paradoxului politic" rămîne constant, „ne putem pune întrebarea dacă nu cumva suveranitatea a încetat să mai fie problema centrală a politicului" (în *Pluralisme et équité*, 1995). În interiorul, dedesubtul și deasupra statului, apar instanțe noi : justiția și dreptul sînt gîndite în termeni noi, iar democrația continuă să fie „inventată".

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Jean–Marc Ferrry, *Les puissances de l'expérience*, Le Cerf, 1991.
Luc Boltanski, *La souffrance à distance*, Métaillé, 1993.
Académie universelle des cultures, *Intervenir? Droits de la personne et raisons d'État* ; Grasset, 1994.
Pierre Bouretz, „Entre l'éthique, le juridique et le politique : le triangle humanitaire", în *Esprit*, juillet 1994.
Paul Ricoeur, „La place du politique dans une conception pluraliste des principes de justice", în Joelle Affichard, Jean–Baptiste Focault (dir.), *Pluralisme et équité*, Ed. Ésprit, 1995.
Mario Bettati, *Le droit d'ingérence, mutation de l'ordre international*, Odile Jacob, 1996.
Luc Ferry, *L'Homme – Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, 1996.

Pentru întregul ansamblu al capitolului al IX–lea, în F. Châtelet, O. Duhamel, É. Pisier, *Dictionnaire des œuvres politiques*, PUF, 1986, rééd. 1995, vezi : Adorno, Arendt, Aron, Bataille, Bloch, Camus, Clastres, Foucault, Freud, Habermas, Horkheimer, Kojève, La Boétie, Marcuse, Merleau–Ponty, Nietzsche, Reich, Sartre, Strauss.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul X

INVENŢIA DEMOCRATICĂ

1/Claude Lefort : democraţia în acţiune 494

2/ Pluralism şi democraţie 498

A/ Isaiah Berlin : elogiul libertăţii politice 498
B/ Justiţie socială şi democraţie : Rawls, Dworkin, Bobbio 502

3/ Apartenenţă şi comunitate (Walzer, Taylor) 509

A/ Michael Walzer : comunitate şi democraţie 509
B/ Charles Taylor : autonomie şi cultură 512

4/ Etic şi politic 515

A/ Alteritate şi responsabilitate : Levinas, Rosenzweig, Jonas . 516
B/ Paul Ricoeur sau năzuinţa spre o cetate fericită 521

Locul central ocupat de stat în politica modernă nu ne scuteşte să reflectăm asupra *societăţii* democratice. În ultimii ani, această reflecţie s-a dezvoltat în mai multe direcţii.

Fără îndoială, la acest sfîrşit de secol, experienţa istorică a totalitarismului constituie un teren propice pentru reformularea originalităţii democratice : în acest sens, în Franţa, stă mărturie opera lui Claude Lefort.

De altfel şi crizele interne ale statului–providenţă, după ce au suscitat reacţii ultra–liberale, au provocat noi reflectii în jurul liberalismului democratic. Avînd mai multe surse de inspiraţie, reînnoirea gîndirii democratice afirmă că garantarea drepturilor individuale

ale cetățenilor se impune ca fiind cea mai bună metodă de protejare a libertăților față de implicațiile raționalismului moral în politică, indiferent dacă este sau nu de inspirație utilitaristă. Într-o primă perspectivă, reflecția se bazează pe valoarea și conținutul *libertății* politice. Altele, în paralel, preferă să pună bazele drepturilor și libertăților indivizilor pe o concepție a *justiției* democratice.

Față în față cu pericolul destrămării țesutului social datorită, mai ales, noilor tensiuni identitare, „comunitarienii" încearcă să concilieze sau să depășească afirmarea unei apartenențe cetățenești care ia în considerare apartenența indivizilor la un grup specific, fie că este vorba de comunitatea politică sau de comunitățile infra-politice.

Și, în sfîrșit, interogația democratică se îndreaptă spre etică: democrația pretinde aprofundarea reflecției asupra responsabilității în scopul cercetării problemei legitimității acțiunii publice și a menținerii năzuințelor spre o cetate „fericită".

1/ Claude Lefort: democrația în acțiune

Atenția acordată raporturilor dintre societate și stat permite o nouă percepție asupra *totalitarismului opus democrației*. Acesta este sensul lucrărilor lui Claude **Lefort**, interesul față de reinventarea subversivă a luptei democratice.

Faptul totalitar se definește prin *consubstanțialitatea statului și a societății civile*. Un asemenea gen de analiză a fost formulat pentru prima dată în ultima lucrare a lui Troțki (*Stalin*, 1940) și la filosoful polonez L. Kolakowski. M. Gauchet subliniază că tota-litarismul este „copilul din flori al statului modern", pentru că el împinge logica sa pînă la extremă, „el se naște în momentul cînd sciziunea societății față de ea însăși apare pentru prima dată în istoria umană în stare pură, fără a mai avea justificarea alterității divine". Statul modern se dispensează de Dumnezeu, stabilește o „societate unică, concentrată în mîinile guvernanților săi, excluzînd orice conflict de interese, îmbinîndu-se intim cu cunoașterea de sine". Nu este vorba, în definitiv, decît de o ultimă prelungire a unei opțiuni foarte vechi a speciei umane, de refuzul de a recunoaște ireductibila sciziune dintre oameni, de dorința aprigă de a face să existe o societate unică. C. Lefort

demontează mecanismele prin care statul sovietic exacerbează această logică a unificării :

Ideologia pretinsei dictaturi a proletariatului

„face ca prezența statului să se manifeste pe toată întinderea spațiului social, adică să vehiculeze prin intermediul unei întregi serii de reprezentanți principiul puterii care deformează diversitatea activităților, înglobîndu-le în modelul unui jurămînt comun de fidelitate".

Partidul este

„organul prin excelență al totalitarismului... [în el] se întrupează pe deplin principiul puterii ; el propagă regula generală ce furnizează siguranța unui fel de reflecție a societății asupra ei însăși și, simultan, a polarizării spre un scop, eliberînd-o de amenințarea surdă a inerției instituirii, făcîndu-și remarcată identitatea sub imperativul activismului"

Egocrația se organizează,

„Puterea se fragmentează în spațiul socializării efective... ea se concentrează însă tot mai mult în organe, în aparatele acestor organe, pînă la a reflua spre un izvor unic : Egocratul".

Egocratul nu e un despot obișnuit, și nici

„un stăpîn ce conduce singur, fără legi, ci cel ce concentrează în persoana lui puterea socială și se prezintă ca și cînd nu ar exista nimic în afară de el, ca și cînd ar fi absorbit puterea societății, ca și cînd, Ego absolut, el ar putea să se dilate la nesfîrșit fără a întîmpina nici o rezistență" (*Un homme en trop*).

Prototipul este Stalin, cel mai mare revoluționar, dar și cel mai mare soldat, biolog, poet etc. Unitatea societății e refăcută, totalitatea puterii și a cunoașterii este încarnată în Unul singur, fantasma societății Unice se realizează prin Unul care concentrează puterea, voința și cunoașterea.

La celălalt pol, *democrația reinventată* înseamnă voința de unificare a societății, fără a aboli diviziunile sale, și reinstaurarea unui spațiu politic în care diviziunile se reunesc. Lefort se bazează pe experiențele contemporane ale luptei pentru democrație și recîștigarea libertăților, pe luptele împotriva gulagului raportate de Soljenițîn, pe rezistența dizidenților, pe revoltele maghiară, cehă, poloneză, pe combinațiile multiple ale luptei pentru stabilirea unor garanții fundamentale pentru lege. O mișcare este revoluționară nu prin obiectivele sale, ci prin formele sale de luptă, „acțiunea de masă, ruptura față de legalitatea stabilită, instaurarea unei noi legalități asociată cu procedee de decizie și de control colective". Ce caracterizează democrația? Faptul că

„puterea e organizată în așa fel, încît să nu poată fi acaparată de către cel sau cei care o exercită, și să nu aparțină nimănui... Nu mai există o încarnare a corpului social în corpul suveranului... Societatea se înfățișează într-o indeterminare ultimă, raportată la ea însăși și în același timp circumscrisă într-o identitate națională, dar care nu mai este organică, ci, de acum înainte, focar generator de multiple raporturi a căror finalitate lipsește".

Puterea, cunoașterea și legea sînt separate în tot atîtea spații autonome, ce se suprapun dar se și contestă. Socialul devine o instituție în acțiune, atracția față de Unul cedează locul dorinței de libertate.

O astfel de analiză a democrației îi permite lui Claude Lefort să intervină în dezbaterile privind natura statului–providență. În timp ce pentru majoritatea teoreticienilor neoliberalismului, ca de altfel și pentru un anumit număr de filosofi critici ai rațiunii democratice, statul–providență reprezintă una din derivele posibile ale democrațiilor spre totalitarism, Claude Lefort afirmă :

„Totalitarismul nu înseamnă doar distrugerea libertăților politice, ci și distrugerea dinamicii puterii tutelare sau a celei a statului–providență. Oricare ar fi trăsăturile noului regim, fie că e fascist, nazist sau stalinist, fie că se instalează în siajul socialismului sovietic sau sub atracția acestui model în Europa, în China, în Coreea, în Vietnam sau în Cuba, dezvoltarea lor nu se face pe principiul bunăstării".

Specificitatea democratică înscrisă în esența statului–administrator nu ne permite să-l considerăm o simplă anticameră a statului totalitar. Logica democratică, evident, „este contrariată de permanența unui aparat de stat a cărui complexitate nu încetează să crească, în așa fel încît sîntem tentați să o considerăm iluzorie, dar trebuie să facem față acestei tentații. Să remarcăm : formarea unei puteri de tip totalitar, eliberată de competiție, înseamnă nu numai sfîrșitul libertăților publice, dar chiar și cel al libertăților civile". Desigur că apariția unor noi drepturi economice și sociale, ce anulează puterea de reglementare a statului, este benefică. Dar ele au dobîndit, și aceasta e o caracteristică fundamentală a lor, o veritabilă consemnare juridică care nu are sens decît într-un regim politic, în cadrul căruia este organizată „obligația instanței guvernamentale de a emana din interiorul ansamblului social". Cu riscul de a fi acuzată de rea–credință, critica neoliberală a statului–providență, atunci cînd ea abordează registrul antitotalitarismului, trebuie să țină cont de diferența dintre naturile diferitelor regimuri, ceea ce nu împiedică statul totalitar să „ia mii de măsuri cu privire la locuri de muncă, sănătate publică, educație, locuințe, pentru a ține cont de anumite nevoi ale populației", însă acestea nu sînt propriu-zis drepturi

pentru care el devine garant, ci doar „necesități mascate în drepturi". Claude Lefort reamintește cu vigoare această evidență ce constituie un prealabil indispensabil și totuși ciudat de absent din dezbaterile cu privire la defectele statului–providență : „intervenția maselor în spațiul public, departe de a-l distruge, i-a lărgit considerabil limitele și i-a multiplicat rețelele. Neoliberalismul contemporan (care recîștigă un prestigiu uimitor în epoca noastră), ancorat într-o teorie a elitelor bazată pe refuzul dreptului de exprimare a păturilor mai numeroase și îndeosebi a celor mai sărace ale societății, nu vrea să înțeleagă nimic din semnificația unei asemenea aventuri. El rămîne astfel orb în fața problemelor cu care ne confruntăm în prezent, pentru că în cadrul democrației nu poate fi concepută o întoarcere în timp. Și ne face să părem stupizi în apărarea cauzei dreptului, căci nu putem separa generalizarea dreptului de exprimare de propagarea semni-ficației dreptului în societate. Pe cît e de necesar să examinăm efectele noilor drepturi, să le descoperim eventualele ambiguități sau să în-cercăm să reperăm deosebirea dintre drept și opinie, pe care mulți o pierd din vedere, pe atît de inutil este să negăm că, pentru milioane de oameni, supunerea oarbă față de niște norme, care nu fac altceva decît să satisfacă exigențele unei minorități sau să-i păstreze poziția dominantă în cît mai multe domenii, a cedat în momentul în care s-a pus în discuție legitimitatea sau lipsa de legitimitate :

> „Să ne gîndim, de exemplu, la revendicările care stau la originea noii condiții a femeii. Cine ar putea, fiind de bună-credință, să creadă că acestea exprimă doar o schimbare de opinie sau că ele sînt conduse doar de o simplă cerință de bunăstare? Mai ales dezbaterea asupra contracepției sau asupra avortului a mizat pe ideea de libertate, pe care unii pot bineînțeles să o conteste, dar care atinge esența individului, a raporturilor interpersonale și a vieții sociale".

Punerea în discuție a legitimității sau a lipsei de legitimitate : dincolo de acest exemplu esențial ce privește existența femeii, înțelegem că „aventura democratică" este și o aventură *etică*. Opera lui Claude Lefort îi invită pe partizanii unei asemenea aventuri să nu se angajeze în numele unor concepții formulate *a priori* și impuse în mod autoritar, adică al concepțiilor antidemocratice ale eticii.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie,* Genève, Droz, 1971 ; *Un homme en trop. Réflexions sur „L'Archipel du Goulag",* Le Seuil, 1976 ; *L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire,* Fayard, 1981 (rééd. Poche) ; *Essais sur le politique,* Le Seuil, 1986 ; *Écrire : A l'épreuve du politique,* Calmann–Lévy, 1922.

Claude Habib, Claude Mouchard (dir.), *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort,* Éd. Esprit, 1993.

Évelyne Pisier, „Totalitarisme et for intérieur", *Le for intérieur,* coll. CURAPP, PUF, 1995.

2/ Pluralism și democrație

În gîndirea liberală contemporană, libertatea indivizilor de a-și alege o concepție asupra binelui care să le ghideze planul de viață a apărut ca o dimensiune centrală a cetățeniei lor democratice. Paralel, a fost identificat obstacolul principal ce stă în calea acestei autonomii : este vorba de consecințele raționalismului moral în politică. Gîndirea liberală a căutat deci să justifice necesitatea protecției drepturilor și libertăților individuale, ca singurul mijloc de a prezerva autonomia opțiunilor fiecărui cetățean. Unii, care văd în raționalitatea socială a utilitarismului amenințarea cea mai mare, s-au gîndit că existența unei concepții asupra justiției democratice ar fi singura modalitate de a le garanta drepturile. Pentru alții, amenințarea raționalismului se extinde asupra a tot ce împiedică pluralismul moral, și singura strategie pentru a se opune consistă în recunoașterea valorii libertății politice : este calea aleasă de Isaiah Berlin.

A/ ISAIAH BERLIN : ELOGIUL LIBERTĂȚII POLITICE

Influența gîndirii politice a lui Isaiah **Berlin** în lumea intelectuală anglo–americană e considerabilă (ne gîndim la Charles Taylor, Stuart Hampshire, Bernard Wiliams...), și principalele sale lucrări, *Éloge de la liberté* (1969), *A contre–courant* (1979) și *Le bois tordu de l'humanité* (1990) au fost traduse în limba franceză.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

La baza gîndirii politice a lui Isaiah Berlin se afla ideea pluralității ireductibile a bunurilor umane : libertatea, fraternitatea, prietenia sînt scopuri deseori incomensurabile. Pluralismul moral al lui Berlin îl conduce mai întîi spre o critică a ceea ce el identifică drept tradiția filosofică occidentală dominantă, de la Platon la Marx, trecînd prin Kant și Fichte, una din ipoteze fiind aceea că adevăratele țeluri ale omului pot fi evidențiate grație unei metode corecte : teoria politică clasică se bazează pe ideea unei ierarhii naturale a nevoilor și a scopurilor ; în ce privește filosofia epocii luminilor, ea afirmă că omul nu va fi cu adevărat liber decît atunci cînd societatea va fi condusă după principii bazate pe rațiune. Părerea lui Berlin este că nici raționalismul clasic și nici versiunea sa modernă nu pot să se conformeze caracterului pluralist și incomensurabil al bunurilor umane, care nu sînt deci comparabile din punct de vedere rațional. Acestea fiind spuse, el dorește să se înscrie în contracurentul tradiției moniste, în compania unor gînditori ca Machiavelli, Vico și Herder, la reinterpretarea cărora a contribuit. Pluralismul moral al lui Berlin are drept corolar o viziune despre om ca agent totalmente liber, care își transformă continuu propria natură prin propriile-i opțiuni.

Am putea să credem că un asemenea pluralism conduce la un relativism moral. E o concluzie ce poate fi totuși respinsă cu condiția să observăm că atitudinea critică față de viziunea monistă a moralității, fondată pe rațiune sau revelație, și ale cărei principii ar putea să guverneze toate activitățile omenești, nu este incompatibilă cu recunoașterea caracterului universal al anumitor valori. Această „lume publică a valorilor comune" nu e pusă în evidență printr-un raționament în totalitate *a priori* (asemănător celui prin care Kant identifica categoriile permanente ale gîndirii umane), ci grație unei anchete filosofice pentru care progresele cunoașterii empirice a societăților rămîn pertinente întotdeauna. Astfel de valori nu pot face niciodată obiectul unei liste exhaustive definitive, și pot fi realizate în diferite moduri în funcție de comunitățile umane. Universalismul minimal al lui Berlin include mai ales valorile de libertate, de justiție, de securitate : cei ce li se opun, dovedesc că nu sînt apți să trăiască într-o societate civilizată.

Nu se specifică însă cum pot fi combinate între ele aceste valori universale. Rămîne stabilit că libertatea politică e o valoare prioritară : regimurile liberale sînt mai potrivite cu condiția noastră umană decît celelalte regimuri, pentru că ele respectă pluralismul moral și permit indivizilor să-și aleagă singuri concepția despre bine care le convine. Dar ce conținut trebuie să aibă libertatea politică, pentru ca această alegere liberă să fie posibilă? Pentru a răspunde la întrebare, Berlin

propune să distingem două concepte despre libertatea politică. Libertatea pozitivă, adică autonomia, autodeterminarea, libertatea de a face ceva, și libertatea negativă adică non–interferența, libertatea față de obstacole : ea nu este preocupată de obiectivele acțiunii, nici de sursă, ci mai degrabă de domeniul libertății. Prima constituie subiectul întrebării : „Cine mă conduce?". Cea de-a doua corespunde întrebării : „Care e domeniul în interiorul căruia un subiect este sau trebuie să fie lăsat fără interferență din partea celorlalți să facă sau să fie ceea ce dorește?".

Argumentul lui Berlin în favoarea priorității libertății negative se bazează pe ideea că doctrinele libertății pozitive sînt deseori de inspirație monistă. Deoarece partizanii libertății pozitive au afirmat adesea că există un singur țel adevărat valabil pentru toți indivizii, teoria lor poate foarte ușor să se transforme într-o justificare a autorității. Pentru cei ce au prezentat o versiune raționalistă, libertatea constă în a fi rațional în căutarea realizării valorii adevărate (Platon, Rousseau, Kant, Spinoza, Fichte, Hegel...), punîndu-și în acțiune facultățile „superioare". Această idee poate să pară plauzibilă ca teorie morală, dar implicațiile *politice* ale unor asemenea abordări sînt despotice : dacă scopurile persoanelor raționale sînt puse în slujba unei convergențe, dezacordul asupra valorilor e considerat ca o probă de iraționalitate. Pentru partizanii versiunii democratice, libertatea nu poate fi realizată de un individ decît dacă el face parte dintr-un grup specific : nu poți fi cu adevărat liber, decît dacă te supui hotărîrilor adunării populare (Rousseau). Berlin nu este nici un iraționalist, nici un adversar al democrației, dar el consideră că libertatea de a alege a fiecăruia e mai bine garantată într-un sistem politic în care libertatea negativă beneficiază de o garanție. El recunoaște importanța altor valori, ca justiția, egalitatea și libertatea pozitivă și estimează că locul relativ al fiecăreia din ele depinde de judecata morală a fiecărei comunități umane în parte.

Elogiul libertății negative a prilejuit totuși dezbateri pasionate și numeroase neînțelegeri. Jean Leca afirmă pe bună dreptate că analiza celor două concepte despre libertate nu poate fi comparată cu elegantul text *De la liberté chez les modernes* de Benjamin Constant. Perspectiva lui Berlin este total diferită : fiind o tentativă de clarificare a semnificației unui cuvînt într-un context politic, ea utilizează istoria ca un ansamblu de ilustrări decît ca metodă fundamentală *(Dictionnaire des oeuvres politiques)*.

Bineînțeles că prioritatea libertății negative lasă deschisă problema structurii instituționale potrivite, care să o realizeze. Quentin Skinner ia apărarea unei versiuni „republicane" a libertății negative, subliniind că garantarea ei presupune o participare activă a cetățenilor în viața

publică. După cum afirma în mod just Jean Leca, această legătură «republicană» dintre civil și politic nu presupune nici o adeziune la libertatea pozitivă, ci decurge din libertatea negativă însăși. Berlin nu a afirmat niciodată că libertatea negativă ar putea exista fără un aranjament instituțional menit să o garanteze, și autoguvernarea poate să fie foarte bine unul din elementele acestui aranjament.

Acest elogiu adus libertății negative nu face din Isaiah Berlin un banal partizan al statului minimal. Quentin Skinner nu are dreptate atunci cînd îl interpretează drept o justificare intransigentă a alegerii individuale liberale împotriva priorității acordate intereselor sociale și a bunăstării grupurilor, pentru că, așa cum notează Jean Leca, „scopul ultim al lui Berlin nu-l constituie apărarea absolută a libertății negative, ci luarea în serios a pluralismului".

Acest pluralism merită oare eticheta de relativism, pe care i-o aplică Léo Strauss? La afirmațiile lui Berlin că „unele principii nu sînt mai puțin sacre, doar pentru că nu putem să le garantăm perenitatea", și că „a recunoaște validitatea relativă a acestor convingeri și totuși a le apăra hotărît este elementul ce face distincția dintre un om civilizat și un barbar", Léo Strauss răspunde că un astfel de gen de discurs autodistructiv echivalează cu instalarea unui mafiot în rîndul oamenilor civilizați și a lui Platon și Kant printre barbari.

Dar Isaiah Berlin „refuză ferm relativismul, fără ca totuși să abandoneze pluralismul condiției omului istoric..." :

> „Pluralismul lui Berlin nu-l împiedică deloc (sau mai bine zis îl obligă) să considere că anumite adevăruri nu sînt contingente, ci necesare și că ele sînt, în această privință, principii superioare... chiar dacă neagă că în toate cazurile una și aceeași valoare trebuie întotdeauna să le prevaleze pe celelalte, el refuză, în aceeași măsură și din aceleași motive, antiraționalismul și scepticismul pluralismelor abstracte pentru care, totul avînd o aceeași valoare (sau mai degrabă nimic nu poate fi comparat), există cel puțin tot atîtea motive de a respinge radical libertatea negativă cît pentru a o accepta... «fiecare cu idolul său», această formulă, deseori confundată, dintr-o confuzie mortală, cu toleranța, nu face parte din repertoriul său filosofic. În acest sens, liberalismul lui Berlin nu este «veritabil», el este «cinstit», condus de o dorință arzătoare de a-i înțelege pe oamenii concreți prin chiar reprezentările proprii, fără a le justifica totuși fetișurile" (Jean Leca, *Dictionnaire des oeuvres politiques*).

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté* (1969), Calmann–Lévy, 1988 ; *A contre–courant,* (1979), Albin Michel, 1988 ; *Le Bois tordu de l'humanité* (1990), Albin Michel, 1992 ; *Isaiah Berlin en toute liberté : entretiens*, Ed. du Félin, 1990.

Quentin Skinner, „Les idéaux républicains de liberté et de citoyenneté", *Rue Descartes 3*, Albin Michel, 1992.

Jean Leca, „La démocratie à l'épreuve des pluralismes", în *Revue française de science politique,* avril 1996.

Jean–Fabien Spitz, *La liberté politique*, PUF, 1995.

B/ JUSTIȚIE SOCIALĂ ȘI DEMOCRAȚIE : RAWLS ; DWORKIN ; BOBBIO

Din anii '70 filosofia politică americană cunoaște o importantă reînnoire a reflecției asupra justiției sociale, grupată în jurul operei lui John **Rawls**. Născută în contextul luptelor pentru drepturile civice și al dezbaterilor asupra nesupunerii civile față de războiul din Vietnam, lucrarea intitulată *Théorie de la justice* (1971) vizează înainte de toate să dea o fundamentare filosofică statului–providență prin formularea unor principii de justiție redistributivă care țin cont în același timp de imperativul economic al creșterii bogățiilor, de adoptarea unei poziții favorabile față de cei defavorizați și de idealul protecției libertăților individuale.

Pentru a construi aceste principii, John Rawls își imaginează, pe baza modelului teoriei contractului, că indivizii pot fi plasați sub un „văl de ignoranță", privați de informații privind situația lor concretă în societatea reală. Confruntați astfel cu problema unei alegeri în incertitudine, ei cad de acord asupra unor reguli de organizare socială favorabile tuturor.

Apariția în 1971 a lucrării *Théorie de la justice,* a fost punctul de plecare al unei reînnoiri a filosofiei politice și morale din țările anglo-saxone. Lucrarea a devenit rapid un punct de referință ce nu putea fi ignorat, în așa măsură încît, unul din primii critici ai lui Rawls, Robert Nozick, nu s-a temut să afirme că un filosof al politicii nu mai poate fi

legitim decît cu condiția să aleagă între două opțiuni : să se situeze în cadrul teoriei rawlensiene, sau să-și justifice refuzul.

Prin *Théorie de la justice,* Rawls are ambiția să elaboreze „baza morală care convine cel mai bine unei societăți democratice" (p. 20). Este vorba mai precis de specificarea conținutului pe care trebuie să-l aibă, într-o democrație, conceptul de justiție, definit ca fiind desemnarea imparțială a drepturilor și a împărțirii rezultatelor cooperării sociale (p. 31). E nevoie de o teorie a justiției democratice, deoarece convingerile democraților sînt ezitante.Chiar dacă în particular ei țin la distribuirea egală a libertăților fundamentale, în privința repartizării avantajelor economice și sociale ei manifestă incertitudine. Țelul este, deci, formularea unei teorii a justiției care să poată confirma validitatea convingerilor lor liberale, ajutîndu-i în același timp să formuleze un principiu de justiție economică și socială compatibilă cu liberalismul. Concepția filosofică asupra unei justiții corecte e cea care reușește să realizeze un „echilibru chibzuit" cu toate celelalte convingeri ale lor, oricare ar fi gradul lor de generalitate.

Concepția vizată este, după opinia lui Rawls, cea a „justiției ca echitate" pe care o descrie, cu ajutorul unui procedeu euristic, „poziția originală". Principiul său constă în a-și imagina un văl de ignoranță, care face să dispară (unor personaje fictive plasate în această situație inițială) toată cunoștințele legate de atuurile lor naturale și sociale, de psihologia lor, și de concepția lor personală asupra binelui. Principiile de justiție selectate de aceste persoane raționale fictive așezate în spatele vălului de ignoranță sînt aceleași cu cele pe care le-ar fi ales indivizii reali avînd o motivație morală și constituită dintr-un ideal de relații interpersonale echitabile. Într-adevăr, ipoteza de raționalitate, atunci cînd este combinată cu vălul de ignoranță, forțează fiecare persoană să se identifice cu fiecare din celelalte persoane, luînd în considerare interesul fiecăruia ca și cum ar fi al său.

Teza lui Rawls asupra naturii justiției într-o societate democratică constituie o interpretare a idealului de solidaritate. Ea permite justificarea a două principii de justiție, a căror îmbinare are ca rezultat un liberalism foarte egalitar. Chiar dacă nu există o concepție despre bine, anumite lucruri pot să servească drept mijloace polivalente pentru a o realiza : chiar lipsiți de informația asupra situației lor particulare, persoanele fictive aflate în poziția originală caută deci să-și maximizeze partea lor de „bunuri primare" (drepturile și libertățile, bogățiile și veniturile...) distribuite de instituțiile sociale. Principiile de distribuție asupra cărora s-au pus de acord nu pot fi utilitariste, adică nu pot pretinde ca instituțiile sociale să distribuie bunurile primare în așa fel,

încît să maximizeze utilitatea socială totală : pentru persoanele fictive din poziția originară, nu e rațional să riște să fie sacrificate pentru a ameliora bunăstarea celorlalți ; este ca și cum am spune că, pentru indivizii dotați cu simțul justiției, protejarea resurselor și drepturilor fundamentale ale fiecăruia ar decurge dintr-o datorie de echitate. Rawls estimează că este rațional ca, în spatele vălului de ignoranță, să fie adoptată o strategie de maximizare, adică de mărire a părții ce revine celor aflați într-o poziție mai puțin favorabilă. Această idee exprimă exigența morală conform căreia situația celor defavorizați trebuie să fie făcută cît mai satisfăcătoare cu putință. În conformitate cu o asemenea viziune solidaristă asupra justiției, Rawls propune două principii ale justiției :

> „Primul principiu : fiecare persoană are dreptul la un ansamblu de libertăți de bază, perfect echivalent cu același ansamblu de libertăți aparținînd celorlați.
>
> Cel de-al doilea principiu : inegalitățile economice și sociale trebuie să îndeplinească două condiții : mai întîi să ofere posturi sau funcții accesibile tuturor în condiții de egalitate a șanselor, apoi să aducă beneficii membrilor mai puțin avantajați ai societății".

Teorie a pluralismului care respinge ideea armonizării spontane a intereselor (liberalism clasic), dar refuză totuși să anunțe dispariția claselor (marxism) sau depășirea antagonismelor prin promovarea fericirii colective (utilitarism), gîndirea lui Rawls a provocat numeroase discuții filosofice, juridice și politice. Principiul egalității nu provoacă multe dificultăți în măsura în care el afectează o deducție formală a libertăților fundamentale considerate altădată drept naturale în Declarația drepturilor omului. Conceput în manieră kantiană, el stipulează că libertățile individuale au sens doar dacă sînt universale : fiecare individ, admițîndu-le pentru sine, le recunoaște și pentru ceilalți. Principiul diferenței, în schimb, prilejuiește în continuare controverse și critici contradictorii. Ajungînd să legitimeze o intervenție a instituțiilor politice în funcționarea pieței cu scopul de a-i regla activitatea prin corectarea inegalităților, el se alătură neoliberalismului prin apărarea depășită, și deci periculoasă, a social–democrației. Dar pentru că, pe de altă parte, el admite existența inegalităților sociale, produce impresia unui socialism ortodox ce protestează împotriva nedreptăților pieței.

Acestor critici Rawls le răspunde că demersul său nu tinde să propună o teorie substanțială a justiției, care să stabilească un țel funcționării societății. Ea caută pur și simplu să gîndească, dintr-un punct de vedere filosofic, condițiile unui acord minimal între indivizi asupra regulilor ce ar putea să regleze cooperarea dintre ei. Este vorba

de a face posibilă, formal, deliberarea publică asupra repartizării bogățiilor, încercînd să „rezolve un dezacord fundamental asupra alcătuirii juste a instituțiilor esențiale ale unei societăți democratice în condițiile moderne". Refuzînd să aleagă între un socialism ce acordă prioritate libertății și un liberalism preocupat de justiția socială, John Rawls caută înainte de toate să depășească antinomia dintre autonomia privată și apartenența la o comunitate. Pentru că fericirea personală nu e posibilă decît în interiorul „unui proiect mai vast de genul celui realizat de instituțiile publice ale societății", individualismul are nevoie de un proiect umanist. Dar pentru că el trebuie să rămînă uman, „acest proiect mai vast nu este un scop dominant, (cum ar fi de exemplu unitatea religioasă sau progresul culturii, și nici puterea sau prestigiul național), căruia să i se subordoneze obiectivele tuturor indivizilor și ale grupurilor".

În scrierile sale mai recente, cea de-a doua carte *Libéralisme politique* (1993) fiind o reușită în acest sens, Rawls a căutat să urmărească un program ce viza să confere o bază morală societății democratice. Pe el l-a interesat politica democratică asociată cu teoria sa asupra justiției, scoțînd la lumină faptul că o astfel de teorie, care justifică drepturile cetățenilor liberi și egali, are drept rezultat un mod deosebit de a gîndi legitimitatea politică. Într-o democrație liberală, puterea publică (coercitivă prin natura sa) este împărțită între cetățeni în mod egal. Idealul liberal al legitimității politice pretinde deci ca exercitarea puterii politice să fie compatibilă cu respectarea constituției pe care toți cetățenii raționali ar putea să o apere pe baza unei concepții ce li se pare acceptabilă în absența coerciției. Ținînd cont de pluralismul ireductibil al concepțiilor despre bine, Rawls precizează că teoria propusă de el este o concepție *politică*, al cărei obiect specific e acela de a dirija structura de bază a societății și nu viața în ansamblul ei. Formulată independent de o doctrină morală oarecare, ea este compatibilă cu un mare număr de concepții asupra binelui, în așa fel încît a devenit situl unui „consens prin recuperare" a celei mai mari părți a concepțiilor morale pe care democrația liberală le vede născîndu-se în sînul său.

Văzînd criticile la adresa lui Rawls, formulate în principal de politologii din Europa continentală, este important, așa cum subliniază Paul Ricoeur, „să se afirme încă de la bun început că legătura socială, presupusă fundamentală pentru Rawls, trebuie să fie caracterizată prin *cooperare* și nu prin *dominație*" (*Dictionnaire des oeuvres politiques*, 1995). Pornind de la această propunere prealabilă, trebuie să înțelegem că „justiția este prima virtute a instituțiilor sociale, așa cum adevărul este cea mai importantă virtute a sistemelor de gîndire".

Ronald **Dworkin**, care a propus o teorie politică proprie destul de apropiată de cea a lui Rawls, bazată pe ideea că indivizii trebuie să fie trataţi ca fiind egali, a scris mai ales în domeniul filosofiei dreptului. Lucrările sale sînt o critică radicală la adresa teoriilor pozitiviste pentru care faptele de drept nu există decît în virtutea unor reguli general acceptate. El estimează că faptele de drept a căror existenţă e controversată sînt întemeiate atunci cînd pot fi justificate prin teoria politică care le motivează cel mai bine pe cele ale căror existenţă nu este controversată. Dworkin a produs astfel o analiză a ceea ce ar trebui să fie dreptul într-o serie de cazuri dificile : exercitarea libertăţii de exprimare, condiţiile şi limitele avortului sau practica discriminării pozitive (*affirmative action*) în favoarea unor anumite grupuri de indivizi.

Cele două imperative ale lui John Rawls, prioritatea la libertate şi repartizarea bogăţiilor cu ajutorul unor reguli la care indivizii au consimţit, îl fac pe Dworkin să afirme că *Théorie de la justice* dezvoltă o concepţie radicală asupra libertăţii : toţi indivizii au dreptul la un tratament egal din partea instituţiilor politice. Dincolo de dezbaterile asupra caracterului său formal sau real, egalitatea funcţionează ca un regulator de ordin juridic. *A lua drepturile în serios,* înseamnă a afirma cu tărie că indivizii au „drepturi în faţa statului" şi că este sarcina judecătorului, în special a celui constituţional, să le facă să fie respectate. Împotriva pozitivismului juridic care neagă existenţa acestor drepturi şi a utilitarismului ce le relativizează în favoarea eficienţei pieţei sau a obiectivelor globale ale societăţii, R. Dworkin caută să dea coerenţă legăturii existente între drepturile omului şi dreptul pozitiv. A supune statul *imperiului dreptului,* înseamnă a reaminti că intervenţia sa nu e legitimă decît dacă este limitată de respectul faţă de principiile fundamentale. Dar mai înseamnă şi a face din drept instrumentul prin excelenţă al căutării unor soluţii negociate şi vectorul cerinţei extinderii cetăţeniei.

Contemporană cu discuţiile asupra legăturii dintre statul–providenţă şi democraţie, această reflecţie anglo–saxonă asupra dreptului şi a justiţiei are ca scop stabilirea bazelor teoretice ale conexiunii dintre ele. Fie că abordează problema din unghiul principiilor libertăţii, echităţii şi a justiţiei care alcătuiesc sensul comun al societăţilor democratice, sau din punctul de vedere al rolului dreptului ca procedură a alocării bunurilor, ea încearcă în ambele cazuri să reînnoade legăturile dintre idealul participativ al democraţiei şi atitudinea protectoare a statului–providenţă. Deşi ignorată în Franţa, această teorie permite totuşi clarificarea unui număr de dezbateri

actuale. În timp ce doctrina republicană, care consideră legea o expresie a voinței generale, este pusă în discuție de controlul la care e supusă de către Consiliul constituțional, ea oferă o teorie a funcției judecătorului, gardian al libertăților fundamentale și totodată interpret al sensurilor lor subordonat unor principii. De asemenea, ea mai poate însoți reflecțiile suscitate de apariția unor autorități noi ce revendică legitimitatea „înțelepciunii", asumîndu-și proiectul modernizării puterii prin putere. Și, în sfîrșit, atunci cînd ne neliniștesc noile puteri ale științelor și efectele dominației biotehnologiei, ea ne poate ajuta să definim limitele ce trebuie impuse la ceea își permite să facă omul din el însuși și din natură, reamintind totuși că într-o societate modernă aceste limite și le poate impune doar omul însuși.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

J. Rawls, *Théorie de la justice* (1971), le Seuil, 1987 ; *Justice et démocratie,* Le Seuil, 1993 ; *Libéralisme politique* (1993), PUF, 1996 ; *Le Droit des gens* (1993), Ed. Esprit, 1992.
Coll. Individu et justice sociale, *Autour de John Rawls,* le Seuil, 1988.
Pierre Bouretz (dir.), *La force du Droit,* Éd. Eprit, 1991.
Jacques Bidet, *Rawls et la théorie de la justice,* PUF, 1995.
R. Dworkin, *Prendre les droits au sérieux* (1978), PUF, 1996 ; *L'empire du droit* (1986), PUF, 1994 ; *Une question de principe* (1985), PUF, 1996.
Michel Troper, *Pour une théorie juridique de l'Etat,* PUF, 1993.
Jean–François Niort, Guillaume Vannier, „Sur la théorie du droit de Dworkin", în *Droits*, no. 19, 1994.
Philippe Raynaud, *La démocratie saisie par le droit,* Fondation Saint–Simon, septembre, 1995.
Luc Ferry, Alain Renaut, *Philosophie politique,* III, PUF, 1985.
Alain Renaut, L. Sosoe, *Philosophie du Droit,* PUF, 1991.
Pierre Bouretz (dir.), *La force du Droit,* Ed. Esprit, 1991.
O. Duhamel, Y. Mény (dir.), *Dictionnaire constitutionnel,* PUF, 1992, voir : Démocratie, Droits de l'homme, Pluralisme.
Bertrand Guillarme, „Rawls et le libéralisme politique", *Revue française de science politique,* avril, 1996.

Opera juristului italian Norberto **Bobbio**, mult timp necunoscută în Franța, se înscrie în perspective similare celor descrise mai înainte. El caută o concepție procedurală despre democrație care să îi respecte principiile, adică valorile libertății și egalității : nu un fundament absolut, „întreprindere sublimă dar disperată", nu valori al căror conținut explicit să fie dat o dată pentru totdeauna, ci cele mai bune condiții ale „unei vieți în comun libere și pașnice". Democrația este deci „forma de guvernămînt constituită din reguli care să permită rezolvarea conflictelor sociale, fără să fie nevoie să se recurgă la violență" ; „Drepturile omului, democrație și pace sînt trei momente necesare ale aceleiași mișcări istorice : fără drepturi ale omului recunoscute și protejate, nu există democrație ; fără democrație, condițiile minimale necesare rezolvării pașnice a conflictelor nu sînt reunite". Oare această concepție, ce nu poate fi separată de raționalitatea sa juridică, nu face decît să revină, așa cum i s-a reproșat deseori, către o democrație pur formală ce privilegiază doar procedurile?

Asemenea critici ignoră preocuparea constantă a lui Norberto Bobbio față de decalajul dintre enunțarea principiilor și realitatea funcționării regimurilor care se consideră democratice, decalaj ce face să crească numărul „promisiunilor neîndeplinite" (Jean–Luc Pouthier, *Dictionnaire des oeuvres politiques*). Pentru Norberto Bobbio, regimul democratic nu are viitor dacă nu-și va înscrie în pact „o clauză menită să asigure indivizilor o distribuire egală a bogățiilor susceptibile să atenueze, dacă nu să elimine, inegalitățile inițiale". La fel, rațiunea de a fi a drepturilor sociale e o rațiune egalitară care departajează astăzi dreapta de stînga. Această rațiune egalitară nu este utopia unei societăți în care toți să fie egali în toate, ci „o tendință, pe de o parte, de a încuraja ceea ce face ca oamenii să fie egali, și pe de altă parte, de a favoriza în practică politicile ce au ca scop reducerea inegalităților". Într-o epocă a protestelor anti-egalitare care anunță, din criză în criză, sfîrșitul iminent al statului–providență, fermitatea unei asemenea judecăți nu dă oare de gîndit?

Alți filosofi se pare că se lasă totuși cuceriți de „tentația comunitară" : pusă la încercare de noile excluderi, o teorie universalistă a justiției este încă posibilă? Poate fi conciliat idealul universalismului democratic cu preocuparea față de apartenența comunitară?

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Norberto Bobbio, *Droite et gauche* (1994), Le Seuil, 1996.
Federico Avanzini, „Norberto Bobbio", în *Études*, juin 1994.
Franco Sbarberi, „La formation de l'idée démocratique chez Norberto Bobbio" în, *Archives de philosophie*, janv.–mars, 1994.

3/ Apartenență și comunitate (Walzer, Taylor)

Încă din anii 1980 se dezvoltă în Statele Unite, ca o reacție la teoria liberală, o mișcare în gîndirea filosofică și politică care încearcă să regîndească noțiunile de apartenență, de identitate și de comunitate față de criza statului–providență, de dezagregare a legăturii sociale, a creșterii individualismului „egoist" și de apariție a problematicii multiculturalismului. Denumită „comunitară", această mișcare de gîndire este departe de a fi omogenă : ea regrupează o constelație de autori avînd ca reprezentanți principali pe Alasdaire **MacIntyre**, Michael **Sandel** și Charles **Taylor** cărora le sînt asociați, uneori într-o manieră abuzivă, Michael **Walzer** sau Richard **Rorty**.

A/ MICHAEL WALTZER : COMUNITATE ; DEMOCRAȚIE

Scrierile lui Michael **Walzer** aparțin atît genului filosofiei politice puternic conceptualizate, cît și istoriei ideilor, criticii sociale sau comentariului politic imediat. Nu e singurul motiv pentru care gîndirea sa pare oarecum derutantă. Un altul ar fi aparenta tensiune dintre valorile pe care le consideră fundamentale : comunitatea, justiția și democrația.

Dacă forța lucrării *Théorie de la justice* și a modelului juridico–politic ce o însoțește rezidă în faptul că oferă o idee despre libertate și egalitate care permite o rezistență față de presiunea statului, gînditorii comunitariști consideră că slăbiciunea ei constă în apărarea unui universalism abstract, ce ignoră realitățile trăite ale existenței sociale. De altfel, istoria se repetă, critica pe care o aduc Michael Walzer sau Charles Taylor lui Rawls sau Dworkin reia schema celei aduse de Hegel moralității formale a lui Kant. Walzer o exprimă în imaginea următoare.

Societatea construită sub „vălul de ignoranță" seamănă cu un hotel pentru călători construit într-o manieră rațională : toate camerele sînt identice în privința confortului și, dacă există cîteva apartamente luxoase, este pentru a spori mijloacele materiale și a permite astfel ameliorarea confortului tuturor, începînd cu cei care au mai mare nevoie. Dar dacă putem fi satisfăcuți de serviciile unei camere de hotel atunci cînd sîntem departe de casă, moralmente nu sîntem obligați să trăim aici toată viața și să uităm casele unde am locuit înainte. Altfel spus, teoria morală poate să pretindă individului un efort pentru a elimina interesele sale egoiste în cazul formulării unor imperative de justiție, dar nu poate să-i impună să renunțe la orice formă de atașament, la dimensiunile comunitare ale existenței sale.

La aceasta se mai adaugă o a doua limită a modelului neocontractualist : faptul că presupune că aceleași principii de justiție pot fi aplicate tuturor domeniilor experienței. Or, Walzer se străduiește să demonstreze că e mai rezonabil să concepem o pluralitate de sfere ale justiției atașate diferitelor componente ale societății. Astfel, putem aprecia că trebuie aplicate criterii specifice în materie de repartizare a bogățiilor, în educație, în sănătate, în preocupările din timpul liber sau chiar în materie de cetățenie. Subliniind pertinența acestui tip de obiecție, Paul Ricoeur arată că ea indică noua dimensiune a conflictului social în societățile democratice : riscul încălcării anumitor sfere de către altele, începînd cu cea a economiei asupra tuturor domeniilor care produc bunuri necomerciale. Dificultatea pe care o întîmpină concepțiile contemporane comunitare constă în a accepta diversitatea de estimări asupra a ceea ce este just sau bine în funcție de sferele experienței, de epocă sau de societate, luînd în același timp act de faptul că imaginarul modern respinge uniformitatea unui punct de vedere moral sau religios asupra universului uman. Pentru a reconcilia respectul față de particular și idealul universalizării, se deschid diferite perspective care se îndreaptă spre ceea ce Pierre Hassner numește „universalismul pluralist". Michael Walzer propune noțiunea de universal „reiterativ", pentru a desemna principiile descoperite după verificarea valorilor comune diferitelor culturi în locul unei „legi globalizante". În ce-l privește pe Paul Ricoeur, el pledează pentru un universal „incoativ" sau contextual, care ar reuși să depășească conflictul dintre pluralitatea experiențelor justiției și efortul întemeierii în funcție de normele practice.

După opinia lui Walzer, trebuie să distingem o pluralitate de „sfere" ale vieții sociale, pentru că fiecare dintre ele își are propria logică, și un produs semnificant pe care va trebui să căutăm să-l distribuim (banii,

onoarea...) în funcție de criterii specifice. De aici rezultă că principiul corect al justiției sociale nu este egalitatea simplă (aceasta ar fi valabilă pentru întreaga viață socială), ci egalitatea complexă, compusă din principii de distribuție pertinente pentru fiecare sferă. Înțelegem astfel semnificația titlului complet al cărții sale apărută în 1983, *Sphères de la justice : une défense du pluralisme et de l'égalité*.

O altă valoare importantă este cea a comunității. Pentru Walzer, comunitatea are uneori un sens *moral*, atunci cînd e vorba de grupul de indivizi legați printr-o opinie comună despre bunurile sociale. În alte cazuri este vorba de problema comunității politice creată printr-un consimțămînt specific, care nu diminuează suveranitatea. În *Sphères de la justice,* cele două genuri de comunitate se confundă. Statul–națiune este totodată și comunitatea înțelegerilor împărtășite. Fiecare comunitate politică, în funcție de concepția despre bunurile sociale, își definește propria versiune asupra „egalității complexe". Ideea lui Walzer, conform căreia „nu există mijloace de a ordona și de a ierarhiza aceste lumi în funcție de felul în care ele înțeleg bunurile sociale" a lăsat poate să se creadă că el subscrie unei versiuni a relativismului moral. Cu toate acestea, gîndirea lui rămîne universalistă, din mai multe motive. În primul rînd, teza sa filosofică despre natura justiției este prezentată ca fiind universal valabilă (chiar dacă este sarcina fiecărei comunități de a-i hotărî conținutul) și, în particular, ideea după care sistemele sociale nu pot fi ierarhizate constituie un adevăr universal, și nu o interpretare a experienței noastre personale.

Din acest punct de vedere, poziția lui Walzer e foarte diferită de aceea a altor „postmoderni" cum ar fi Richard **Rorty**, care respinge cu tărie ideea că indivizii ar putea să se imagineze în relație cu o teză cu valabilitate universală (atitudinea de „obiectivitate"), pentru a afirma că ei nu se pot concepe decît evocînd istoria relației lor cu propria comunitate (punctul de vedere al „solidarității"). În al doilea rînd, universalismul gîndirii lui Walzer se relevă atunci cînd afirmă existența unui cod minimal comun al normelor morale, cod valabil pentru toate comunitățile umane. În fiecare din ele este interzisă crima, înșelăciunea, trădarea, cruzimea, ce „definesc cadrul oricărei vieți morale posibile" (*Critique et sens commun*). Există, de asemenea, dreptul la viață și la libertate, care decurg din însăși natura ființei umane. Una din modalitățile prin care Walzer rezolvă tensiunea dintre universalismul său modest în materie de justiție și valoarea ce-o acordă respectului comunităților umane e statutul privilegiat al persoanei însărcinate cu evaluarea practicilor comunitare : „criticul social", pentru că el este un personaj profund implicat în viața unei comunități și totodată într-o situație marginală,

va ști să efectueze această evaluare universalistă în respectul față de concepțiile împărtășite de semenii săi (*Critique et sens commun*).

In opera lui Walzer mai există și o altă tensiune, între justiție (care se exprimă sub forma unei teze filosofice) și valoarea pe are el o acordă democrației. Cunoașterea universală ce produce filosofia nu are nici o autoritate dincolo de asentimentul pe care îl poate primi în cadrul procedurilor democratice obișnuite. Walzer este conștient de faptul că puterea politică poate deveni coercitivă, totuși refuză strategia liberală care vizează contracararea acestei amenințări, strategie bazată pe separarea sferei publice de cea privată, și pe protecția anumitor drepturi și libertăți, garantată de instituții („Le libéralisme et l'art de la séparation"). El, dimpotrivă, preconizează să pună bazele limitării puterii politice în conformitate cu statutul său de „sferă" printre alte sfere. Dar, spre deosebire de liberali, el acceptă riscul, în opinia lui inerent democrației, ca o majoritate de cetățeni să decidă să treacă peste limitele puterii politice.

B/ CHARLES TAYLOR : AUTONOMIE ȘI CULTURĂ

Gîndirea lui Charles **Taylor** întreține o relație complexă cu liberalismul : el afirmă valoarea autonomiei individuale, susținînd în același timp că liberalii nu au luat în serios importanța *condițiilor sociale* în care are loc opțiunea indivizilor. Taylor nu neagă că unii dintre ei, ca Rawls sau Dworkin de exemplu, au văzut că autonomia nu poate să fie exercitată în afara unui mediu social susceptibil de a oferi opțiuni veritabile indivizilor și a le dezvolta capacitatea de evaluare pentru a putea face o alegere potrivită. În schimb, el consideră că liberalii nu dețin mijloacele necesare realizării acestui mediu social favorabil. Cauza ar fi, după părerea sa, atașamentul lor față de ideea de neutralitate a statului față de concepțiile despre bine, care îi conduc spre concluzia că, într-o societate liberală bie ordonată, condițiile sociale ale autonomiei se realizează spontan, societatea civilă organizîndu-se într-o manieră adecvată. Această ipoteză e utopică ; contextul social favorabil nu poate să ia naștere fără o acțiune a statului. De aceea trebuie să abandonăm principiul liberal al neutralității statului, pentru a-l înlocui cu cel al unei politici a binelui comun.

Fundamentarea filosofică a unei asemenea critici este constituită de pluralismul moral al lui Taylor, puternic influențat de cel al lui Isaiah Berlin. În opinia acestuia din urmă, există o diversitate de bunuri sociale și greșeala liberalilor constă în faptul că ei s-au limitat să ia în con-

siderare doar justiția. E o carență ce trebuie remediată, punînd în lumină faptul că o cultură bogată în posibilități de opțiuni diverse constituie condiția necesară pentru ca o societate justă să fie cu adevărat propice autonomiei indivizilor și că realizarea acestui ideal presupune recunoașterea diversității bunurilor sociale, în primul rînd cultura, promovînd o politică a binelui comun.

Vom regăsi la Charles Taylor aceeași dorință de a se aventura cu prudență în reînnoirea dezbaterii cu privire la universalism și con-textualism. Revenind la ceea ce el numește *izvoarele sinelui,* Taylor descrie atît figura individului modern cît și patologiile sale. În privința primei probleme, este vorba mai puțin de a insista asupra subiectului abstract cît de a insista mai ales asupra condițiilor în care se formează identitatea ca stimă față de sine. În cadrul antropologiei filosofice astfel concepute, pot fi marcate formele patologice ale individualismului. Preocuparea de a fi sincer față de sine poate să conducă la o retragere în sine descoperită altădată de Tocqueville și, deci, individul narcisist riscă să dorească să ignore orice normă devenind propria-și măsură. Față de ceea ce apare drept o *indispoziție a modernității*, pare să fie adecvată doar o politică a recunoașterii, în cazul în care ea favorizează o egalitate democratică susceptibilă de a contracara egoismul individual. Concepțiile formale ale justiției se află atunci în urma cererilor de recunoaștere, riscînd o fragmentare socială ce nu poate fi compensată decît printr-o imaginație instituțională menită să vizeze întărirea dimensiunii comune a experienței sociale și politice.

Concepția lui Charles Taylor însoțește dezbaterile legate de multiculturalism, așa cum se desfășoară ele în Statele Unite și Canada. Dacă modelul său cel mai vechi se regăsește în revendicările naționaliste, acesta din urmă este exprimat astăzi mai ales în bătăliile feministe sau în favoarea „minorităților". Într-un asemenea cadru, exigența recunoașterii este întreținută de o revendicare a identității sprijinită pe preocuparea pentru compensarea nedreptăților suferite în trecut. Aici nu mai acționează dialectica onoarei, ca în societățile tradiționale din care s-a inspirat Hegel, ci aceea a demnității batjocorite care cere să fie recunoscută. Ea tinde atunci în mod logic să admită autonomia diferitelor comunități în spațiul social și o pluralitate în ce privește tratamentele aplicate de instituțiile politice diferitelor grupuri umane. Pe de altă parte, reiese foarte clar riscul inerent al acestui tip de demers : promovarea unor strategii de recunoaștere separate și chiar opuse unele altora și accentuarea izolării fiecărei comunități.

Lucrările lui Michael J. Sandel inspiră și mai multe rezerve. Plasînd în opoziție „partidul binelui comun" și „partidul drepturilor individuale",

Michael Sandel adoptă o poziție fermă în favoarea unei „politici a binelui comun". El ne sugerează să nu uităm „posibilitatea că, atunci cînd viața politică funcționează bine, am putea cunoaște un bine care ne este comun și pe care ne-ar fi imposibil să-l cunoaștem singuri". Comunitarienii trebuie deci, în opinia lui, să reînnoiască argumentele dirijate de Hegel împotriva lui Kant și să readucă în discuție prioritatea a ceea ce este just față de ceea ce este bine și, de asemenea, autonomia individuală. Sandel propune să ne reîntoarcem la Aristotel pentru a gîndi politicul doar în funcție de scopuri și de obiective comune. Pe planul strict politic, el afirmă : „În timp ce liberalii de tip libertarian apără economia privată și liberalii de tip egalitarist apără statul–providență, comunitarienii se neliniștesc mai ales din cauza concentrării puterii, fie că este vorba de marile întreprinderi private sau de birocrația de stat, și din cauza eroziunii acestor forme intermediare de comunitate care au dat, mult timp, vieții publice un caracter mai organic".

MacIntyre reproșează și el liberalismului și teoriei drepturilor toată dezordinea existentă în lumea occidentală : „noi am pierdut în mare măsură, dacă nu în totalitate, orice posibilitate, atît teoretică cît și practică, de a înțelege morala". De aceea, față de incoerența liberală, nu ne rămîne decît să alegem între „o politică a dorinței de putere" și „o politică a virtuții trăite în comun", între Nietzsche și Aristotel...

În fond, remarca și Michael Walzer însuși, „critica de tip comunitarist a liberalismului poate să întărească vechile inegalități caracteristice modurilor de viață tradiționale sau, dimpotrivă, să corecteze noile inegalități datorate pieței liberale și birocrației de stat".

Concepțiile universaliste asupra justiției se pare că mai au un cuvînt de spus, fiind vorba de apărarea accesului indivizilor sau a grupurilor la sfera dreptului. Refuzînd să le închidem în particularitatea identității lor specifice, ele continuă să imagineze o societate ce îmbină pluralismul cu libertatea, egalitatea juridică și respectul față de diversitatea experiențelor individuale sau a diferențelor culturale.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

André Berten et al., *Libéraux et communautariens*, PUF, 1997.

Michael Walzer, *Sphères de la justice* (1983), Le Seuil, 1997 ; *Critique et sens commun* (1987), La Découverte, 1990 ; *La critique sociale au XX–e siècle* (1988), Métaillé, 1996 ; „Les deux universalismes" et „La justice dans les institutions", în *Esprit*, 1992.

Joel Roman, „M. Walzer : Droit communauté", în Pierre Bouretz, *La force du droit*, Ed. Esprit, 1991.
Charles Taylor, *Les sources du moi* (1989), Le Seuil, 1995 ; *Le malaise de la modernité* (1992), Cerf, 1994 ; *La liberté des modernes*, PUF, 1997.
Richard Rorty, *L'homme spéculaire* (1980), Le Seuil, 1990 ; *Contingence, ironie et solidarité* (1989), Armand Colin, 1993 ; *Conséquences du pragmatisme* (1982), Le Seuil, 1993 ; *Objectivisme, relativisme et vérité* (1990), PUF, 1994 ; *L'espoir au lieu du savoir*, Albin Michel, 1995.
Jean–Luc Nancy, *La communauté désoeuvrée*, Bourgois, 1986.
Christian Deschamps éd., *L'interrogation démocratique*, Éd. du Centre Pompidou, 1987.
Chantal Mouffe, „La libéralisme américain et ses critiques", în *Esprit*, mars, 1987.
C. West, J. Rajchman, *La philosophie américaine contemporaine*, PUF, 1991.
Pierre Hassner, „Vers un universalisme pluriel?" în *Esprit*, décembre, 1992.
Amy Gutman (dir.), *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Aubier, 1994.
Marcel Gauchet, „Le mal démocratique", în *Esprit*, octobre 1993.
Joelle Affichard, Jean–Baptiste de Foucauld, *Pluralisme et équité*, Éd. Esprit, 1995.
Pierre Birnbaum, „Du multiculturalisme au nationalisme" în *La pensée politique* 3, Gallimard–Seuil, 1995.
Paul Ricoeur, *Le juste*, Éd. Esprit, 1995.

4/ Etic și politic

Sfîrșitul secolului al XX–lea este deosebit de favorabil revenirii la reflecția asupra legăturilor dintre etică și politică. În sens negativ, în măsura în care experiența totalitară a contribuit la discreditarea criticilor alienării politice care pretindeau că opun știința metafizicii, în timp ce respingeau posibilitatea de a judeca normele acțiunii cu unitatea de măsură specifică valorilor etice. Dar și pozitiv, din moment ce prăbușirea marilor alternative mesianice la democrație pare să o lase fără adversar și, în același timp, o somează să-și dea măsura capacității de a-și realiza programul de libertate, de egalitate și de justiție.

A/ ALTERITATE ŞI RESPONSABILITATE : LEVINAS, ROSENZWEIG, JONAS

Trei filosofi formaţi la „şcoala fenomenologiei", dar care resping indiferenţa lui Heidegger faţă de perspectiva etică, permit ilustrarea acestei reînnoiri.

Preocupat de grija de a da alterităţii un autentic statut filosofic, Emmanuel **Levinas** contestă, în opera sa, ascendentul totalităţii asupra gîndirii occidentale. Arătînd că aceasta din urmă tinde să perceapă adevărul fiinţei în experienţa războiului, ce suspendă imperativele morale şi justifică sacrificiul, el propune o escatologie a păcii mesianice faţă de care însă filosofii manifestă neîncredere. Acolo unde, la Hegel de exemplu, conflictul dintre libertăţi structurează lupta pentru recunoaşterea dintre indivizi şi viaţa popoarelor, trebuie instalată anterioritatea relaţiei etice faţă de orice formă de violenţă. Efortul lui Levinas trebuie deci să se concentreze asupra descrierii modalităţilor de apariţie a celuilalt, pentru a reconstrui responsabilitatea faţă de el pe baza manifestării vulnerabilităţii sale. O asemenea fenomenologie se bazează pe două experienţe cotidiene : cea a percepţiei celuilalt prin intermediul figurii, apoi prin intermediul cuvîntului. În privinţa primei experienţe, putem insista asupra faptului că relaţia mea imediată cu celălalt nu este determinată de dorinţa de a stăpîni, ci însoţeşte sentimentul unei fragilităţi. Evocînd astfel o adevărată „schimbare la faţă", Levinas descoperă primul imperativ („tu nu vei ucide") în injoncţiunea ce porneşte din privire şi face ca persoana să devină inviolabilă. Într-o manieră similară, negocierea cu ajutorul cuvintelor oferă schema unei acţiuni nonviolente. Adresîndu-mă celuilalt, aştept de la el un răspuns în conformitate cu o relaţie de egalitate care să permită răsturnarea dialecticii hegeliene printr-un paradox : „chiar atunci cînd vorbim cu un sclav, vorbim cu un egal".

Putem constata deci că sferele responsabilităţii pot fi reconstruite pornind de la aceste experienţe primordiale. Dacă e adevărat că a vorbi nu înseamnă doar a-l numi pe celălalt, ci şi a-l invoca sau a-l saluta, această simplă posibilitate conţine resurse ale recunoaşterii ce contrazic în mod radical ontologia războinică. La fel, în măsura în care prezenţa figurii impune interdicţia crimei, ea lasă deja să se înţeleagă apelul la justiţie socială, ca un complement imediat al său. Lui Emmanuel Levinas îi place să reamintească două formule ce includ concepţia sa asupra responsabilităţii faţă de celălalt. Cea a lui Pascal, care spune : „Locul meu sub soare, iată începutul şi imaginea uzurpării întregului pămînt". Apoi cea a lui Dostoievski : „Sîntem cu toţii responsabili, de tot şi de toate în faţa tuturor, şi eu mai mult decît ceilalţi". Între cele

două formule, concepția sa asupra subiectivului instaurează o asimetrie definitivă, care a hotărît menținerea celuilalt, întotdeauna, într-o poziție mai înaltă. Această figură poate atunci să facă, la rîndul său, din etică o autentică filosofie primară, împiedicînd transformarea criticii față de excesele subiectivității moderne în antiumanism. Emmanuel Levinas nu cercetează statutul identității în metafizica occidentală pentru a-și dezvălui iluziile și a anunța „moartea omului", ci, dimpotrivă, pentru a pleda în favoarea unui *umanism al celuilalt om* care să fie pe măsura exigențelor autonomiei și susceptibil de a pune bazele unui nou tip de încredere în lume, după catastrofa contemporană.

Am putea să mai spunem despre acest umanism că se sprijină pe o răsturnare a problematicii înrădăcinării, așa cum apare ea în filosofia occidentală pînă la Hegel și Heidegger. Opunînd dialecticii istoriei și existențialismului ideea că omul descoperă sensul lumii plecînd de la o societate umană și nu de la pămînt, Emmanuel Levinas apelează la experiența iudaismului, așa cum a interpretat-o înaintea lui Franz **Rosenzweig**. Considerînd că exilul și absența statului erau percepute mai degrabă ca un mod de a se sustrage timpului liniar al istoriei decît ca o privațiune, Rosenzweig a pus la punct o metodă de a rezista față de complicitatea dintre politic și violență. Construită pe contestarea primatului acordat de către filosofia „Ioniei la Iena" însumării cunoașterii, lucrarea intitulată *L'Étoile de la rédemption*, restituie o intrigă a ființei care nu se lasă absorbită de cunoașterea absolută și stabilește astfel forme de fidelitate și de responsabilitate mai profunde decît cele provenite din apartenența la o societate politică. Această idee i-a permis lui Emmanuel Levinas să pună una din întrebările ce orientează demersul său față de tragediile secolului : „Nu ar trebui să acordăm omului dreptul de a judeca, în numele conștiinței morale, istoria căreia într-un fel îi aparține, în loc să cedăm acest drept istoriei anonime?" A judeca istoria pornind de la o conștiință necondiționată, aceasta ar fi deci atitudinea unei umanități conformă cu umanismul și care ar putea gîndi democrația pornind de la „neîncetata și profunda sa dorință de dreptate". Mai rămîne să aflăm ce se întîmplă cu ea atunci cînd este privată de perspectiva ce o însoțea încă de la originile sale : cea a unei „epoci promițătoare".

Dacă Emmanuel Levinas ne lasă cu bunăștiință să ne gîndim la orizontul utopic al meditației asupra dreptății, Hans **Jonas** se pare că a descoperit una din sursele catastrofelor politice ale secolului în hipertrofia *principiului speranței*, subiectul capodoperei lui Ernst Bloch. Opunîndu-i acestui principiu pe acela al *responsabilității*, el pare să sugereze că barbaria modernă are părți comune cu o concepție asupra

politicii, a eticii și a dreptului centrată în exclusivitate pe om și pe voința sa. Aflat pe urmele lui Heidegger, el lasă să se înțeleagă că triumful tehnicii în universul contemporan nu este decît ultimul avatar al metafizicii subiectivității și obligă la un examen fără concesii al manierei în care filosofia concepe omul și morala. Concentrîndu-se asupra problemei alterității, el denunță „vidul etic" al moralei tradiționale inoperantă față de problemele pe care le pune tehnica și capacitatea omului de a manipula mediul său natural și chiar propria natură biologică. Față în față cu „Prometeu definitiv dezlănțuit", puterile omului devin un blestem și eticile ce se bazează pe voință devin complici ai dominației. De aceea inversarea semnelor devine o urgență. Una care opune responsabilității stabilite în prezent anticiparea unui viitor catastrofal, promițînd chiar posibilitatea unei lumi umane pentru generațiile viitoare. Este urgentă și o „euristică a fricii", care ar răsturna optimismul naiv al filosofilor epocii luminilor pentru a garanta responsabilitatea etică față de teama de mai rău. Inspirator al curentelor ecologice radicale din Germania, Jonas pledează pentru o „utopie modernă", menită să țină cont de formele actuale sau viitoare ale stăpînirii și de pericolele acesteia pentru a le putea limita. Așadar, avem de ales între capacitatea omului, devenită reală, de a fi „stăpînul și posesorul naturii" și riscul epuizării bogățiilor care ar face ca planeta să nu poată fi locuită. Așadar, avem și posibilitatea de a interveni în chiar inima viului prin manipulări genetice, cu riscul eventualității alterării definitive a identității biologice a omului.

Denunțarea efectelor perverse ale libertății moderne, variații pe tema ucenicului vrăjitor, scheme de tipul celor imaginate de Hans Jonas se regăsesc în centrul unor dezbateri contemporane referitoare la relațiile conflictuale dintre etică și politică. Acest tip de relații se regăsesc, de exemplu, în controversa dintre „ecologia superficială" și „ecologia profundă", în care sînt puse în discuție condițiile responsabilității față de lume ca patrimoniu comun al umanității. În Statele Unite sau în Germania, ecologiștii cei mai intransigenți propun o adevărată alternativă la societatea de comun care provoacă jefuirea resurselor lumii a treia și alienarea indivizilor față de obiecte. După opinia lor, finalitatea apărării mediului înconjurător nu mai poate fi concepută în raport cu omul sau cu dezvoltarea sa ulterioră, ci în raport cu natura însăși. Declarînd că umanismul clasic constituie o prejudecată, ei îi contestă omului calitatea de a fi singurul subiect al dreptului și pledează în favoarea drepturilor animalelor, insulelor, stîncilor și plantelor. În Franța, Michel Serras apără o poziție similară, atunci cînd avansează ideea *Contractului natural*. Un contract ce nu i-ar mai lega

pe oameni între ei printr-un acord între voințele lor și pe baza unor condiții de asociere, ci unul care ar regla relațiile lor ca specie cu celelalte componente ale naturii vii, active, suferinde. Partizanii unei ecologii democratice subliniază, în replică, ambiguitățile temelor care sacralizează natura atunci cînd ele găsesc cu cale să opună realitățile pămîntului minciunilor omului, puritatea mediului perversității celui ce-l locuiește. Este oare rațional să vedem în mediul natural diferitele capacități asociate noțiunii de drept? Nu e, oare, suficient, pentru a-l prezerva și a-l lăsa moștenire generațiilor viitoare, să-l concepem ca pe un obiect de drept ce trebuie respectat și protejat?

Aspectul dezbaterii e aproape identic și în ce privește problemele de biotehnologie. Progresul medicinei și al științelor vieții au conferit omului o capacitate inedită de a-și stăpîni propriul corp. Astfel încît, explorînd intimitatea cea mai profundă a viului, genetica a devenit potențial capabilă să-i modifice manifestările. Percepută ca eliberatoare, atunci cînd permite eliminarea sterilității sau prevenirea bolilor cromozomice, ea resuscitează mitul lui Frankenstein atunci cînd folosește tehnici ce fac posibilă clonarea, modificarea patrimoniului genetic sau selecția eugenică a embrionilor. Putem deduce de aici fragilitatea eticii și a dreptului într-un domeniu în care resimțim necesitatea unei limitări, dar în care se discută doar despre originea și caracteristicile sale. Pentru unii, știința reprezintă o valoare în sine suficientă și un vector grație căruia omul își făurește libertatea, depășind constrîngerile naturale. Progresele sale în materie de biologie fac să dispară obstacolele din fața posibilității de a dispune liber de propriul corp și a dorinței de procreare. Consimțămîntul subiecților și regulile tradiționale ale deontologiei medicale ar fi trebuit să fie suficiente pentru a încadra proiectele tehnologice care se ocupă de materia vie. Pentru alții, dimpotrivă, perspectivele demiurgice care se întrevăd în evoluțiile recente ale biologiei impun reluarea problemei etice și politice. Riscurile prezentate de acestea nu fac altceva decît să dezvăluie lacunele dreptului și eșecul formelor moderne ale eticii bazată pe autonomia absolută a subiectului uman. Față de un astfel de pericol, care e cel al unui totalitarism cu atît mai periculos cu cît el se împăunează cu cele mai bune intenții, trebuie să inversăm problematica stabilirii unei limite obiective pentru ceea ce omul are dreptul să-și facă sieși și propriului corp.

Dar cum să găsim această limită? Fără îndoială că etica tradițională o oferă sub forma unei voințe exterioare omului, superioară lui și care îl încadrează în virtutea unei definiții substanțiale a vieții. Dar dacă toate textele fundamentale ale marilor religii și interpretările lor oferă

definiții stricte ale persoanei umane și a datoriei de a o proteja, pot ele oare să furnizeze valorile comune ale unei societăți democratice, adică pluraliste? Putem să considerăm că, dimpotrivă, problema acestor societăți constă în a permite coexistența în interiorul lor a reprezentărilor diferite despre om și destinul său, acceptînd în același timp un pachet de principii comune bazate pe respectarea demnității umane. Dar, la rîndul lor, aceste principii nu ar fi putut fi descoperite prin metoda heteronomiei, a normei transcendente și străine omului. Neputînd fi concepute ca o reflectare a unei ordini a naturii sau a voinței lui Dumnezeu, ele trebuie să se bazeze pe rațiunea umană și să ia forma unei autolimitări a principiului de autonomie. Umanismul modern e confruntat astăzi cu o adevărată provocare, fie că se pune problema favorizării dezbaterilor publice în cadrul unor comitete etice sau a introducerii unor legislații menite să creeze o compatibilitate între progresul științei și protecția vieții.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Emmanuel Levinas, *Totalité et infini* (1971), Le livre de poche, 1990 ; *Difficile liberté* (1963), Albin Michel, 1984 ; *Humanisme de l'autre homme* (1972), Le livre de poche, 1990 ; *Éthique et infini*, Fayard, (1934); *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme* (1934), Rivages poche, 1997.
„Lectures d'Emmanuel Levinas", *Esprit*, juillet 1997.
P. Hayat, *Emmanuel Levinas, Éthique et politique*, Kimé, 1995.
A.–M. Lescrouet, *Emmanuel Levinas*, Flammarion, 1994.
Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, trad. Ed. du Cerf, 1990. *Entre le néant et l'éternité*, Ed. Belin, 1996.
B. Edelman, M.–A. Hermitte (dir.), *L'homme, la nature et le droit*, Bourgois, 1988.
Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, 1992.
Droits, no. 13, „Biologie, personne et droit", PUF.
Pouvoirs, no. 56, „Biotechnique", PUF.

B/ PAUL RICOEUR SAU NĂZUINȚA SPRE O CETATE FERICITĂ

Provocarea amintită la sfîrșitul capitolului anterior și faptul că democrația este „o aventură etică" constituie elementele centrale ale operei lui Paul Ricoeur. Axată de mult timp pe problema răului și a formelor sale banalizate în politica modernă, ea oferă o meditație exemplară asupra omului, a voinței și a istoriei. Bruscînd într-o oarecare măsură opoziția dintre clasici și moderni, Paul Ricoeur caută să restabilească legătura dintre prudența lui Aristotel și idealismul lui Kant pentru a concepe o înțelepciune practică susceptibilă de a fi tras învățămintele oferite de un secol tragic. Pentru început avem „paradoxul politic", faptul că el este registrul acțiunii umane în care cea mai mare raționalitate poate coincide cu cel mai mare rău. Cea mai mare raționalitate se înscrie în proiectul filosofilor istoriei din secolul al XIX–lea care doreau să ofere o știință a acțiunii, o teorie a schimbării sociale aptă să-l conducă pe om spre viitorul luminos al unei lumi fără conflicte. Cel mai mare rău este experiența proprie secolului al XX–lea, care a cunoscut efectele sistemelor totalitare ce dădeau asigurări că se ghidează după legile științei : materialismul istoric sau tezele rasiste. În fața acestui demers și a falselor certitudini de sistem ce pretindeau că depășesc ceea ce Claude Lefort numea „nehotărîrea democratică", trebuie să ne gîndim fără încetare la cea ce afirma Hannah Arendt :

> „puterea coincide cu capacitatea omului de a acționa, a acționa într-o manieră concertată. Puterea nu este niciodată o proprietate indivi-duală [...]. Susținerea populară e cea care conferă putere instituțiilor unei țări și această susținere nu este decît urmarea firească a consimțămîntului care a început prin a da naștere legilor existente".

Să nu fim însă naivi în privința condițiilor în care s-au născut puterea și legile și să ne reamintim că însuși „statul cel mai rațional, statul de drept, poartă cicatricea violenței originare a tiranilor făuritori de istorie". Tocmai acest paradox conferă o intensitate deosebită interogației asupra legăturilor dintre etică și politică. Dificultatea democrației constă în faptul că ea nu poate stopa manipularea violenței, inerentă oricărei politici, decît cu mijloacele fragile ale eticii umane. De aici decurge importanța teoriilor universaliste care, de la Kant la John Rawls, caută să pună bazele normelor și principiilor etice ce decurg din rațiune și care pot fi recunoscute de fiecare membru al corpului social. Pe traiectoria „justificării" eticii și dreptului, ele excelează în a da un sens libertății umane. Și asta, în primul rînd prin asigurarea priorității acesteia asupra oricăror altor considerații existente în cadrul unei filosofii politice cum ar fi eficacitatea deciziei, grandoarea națională,

utilitatea colectivă sau fericirea comună. În al doilea rînd, conferind instituțiilor o finalitate limitată : protejarea capacității pe care o are fiecare individ de a concepe proiectul unei existențe fericite și respectarea faptului că și altul poate avea un astfel de proiect. Și, în sfîrșit, reamintind că „democrația nu este un regim politic fără conflicte, ci un regim în care conflictele sînt deschise și negociabile în funcție de reguli de arbitraj cunoscute".

Teoria justiției elaborată de John Rawls sau, într-o manieră diferită, etica comunicației a lui Jürgen Habermas dau astfel un răspuns satisfăcător la problema întemeierii normelor prin explicitarea condițiilor unui acord minimal dintre indivizii ce formează o societate. Dar Paul Ricoeur insistă asupra faptului că ele rămîn fragile în domeniul reflecției etice : cel al elaborării unor reguli cu valoare universală. Într-adevăr, pe acest traseu, cuprins între etica pură și aplicarea ei la situațiile concrete, ne confruntăm cu diversitatea persoanelor și cu apariția conflictelor. În această situație apar obiecțiile clasice ale contextualismului împotriva universalismului. Acordînd prioritate unității principiilor justiției, universalismul nu riscă oare să distrugă pluralitatea indivizilor și a bunurilor? Axîndu-se pe condițiile formale ale acordului dintre subiecții liberi, nu riscă oare să-și vadă regulile destrămate în fața unei realități conflictuale? Formulată ieri de Hegel împotriva lui Kant, această critică este astăzi cea a curentului „comunitarist" împotriva lui Rawls. Ceea ce are ea bun, în opinia lui Ricoeur, este faptul că reamintește dimensiunile tragice ale acțiunii și faptul că politica pune în mișcare valori contradictorii, de tipul celor ce o opuneau pe Antigona lui Creon. Rațiune de stat împotriva drepturilor omului, dificultatea de a gîndi după criterii identice, alocarea bogățiilor și a respectului libertăților fundamentale, tensiune între imperativul moral și respectul față de demnitatea persoanelor aflate în situații extreme ale vieții lor : totul se petrece de parcă înțelepciunea practică ar trebui uneori să contrarieze idealul unei societăți conduse de principiile justiției.

Înseamnă că trebuie să abandonăm acest ideal renunțînd la proiectul unei vieți comune conformă cu principiile de egalitate și de libertate moștenite de la epoca luminilor? Unii gînditori contemporani sugerează o astfel de soluție, și anume cei care consideră că ideea lansată de Max Weber, „războiul zeilor" nu poate fi depășită. Avînd în vedere că noi trăim o prăbușire a transcendențelor, trăim și „conflictul ireductibil dintre valori". Încetînd să mai credem într-o garanție ultimă a sensului lucrurilor, sîntem definitiv privați de criteriul binelui, al dreptății și al frumosului. Concluzia imediată ar fi aceea că trebuie să acceptăm că

politica e doar o afacere a deciziei pure, o luptă între puteri pe fondul unui război între prieteni și dușmani, după o formulă a lui Karl Schmitt. Proiectul lui Paul Ricoeur se ridică tocmai împotriva efectelor devastatoare ale resemnării în fața „dezvrăjirii lumii". El reia problema acțiunii afirmînd prioritatea unei etici definită ca „năzuința spre o «viață bună» cu și pentru alții în instituții drepte". Acesta este deci programul : a porni cu un individ ce își asumă simbolurile autonomiei sale, a arăta că ele nu pot fi concepute în afara dimensiunii alterității, pentru a ajunge, în sfîrșit, la comunitate în trecerea spre politic.

În punctul de plecare al reflecției etice întîlnim ideea conform căreia orice individ dotat cu rațiune e capabil să conceapă pentru el însuși ceea ce ar trebui să fie „viața bună", ceea ce Aristotel numea „a trăi bine" sau Proust „adevărata viață". Această idee este însoțită de o nebuloasă de vise și idealuri, de care fiecare leagă reprezentarea unei vieți împlinite în profesie, în dragoste, în familie, în cultură... Mai există, adaugă Ricoeur „planul timpului pierdut și al timpului regăsit", ceea ce permite acțiunilor să se doteze cu un sens și să se orienteze după un proiect, în pofida mărginirii vieții umane. În calitatea sa de principiu, această dimensiune a vieții este susceptibilă de două orientări. Ceea ce înseamnă, mai întîi, că individul nu poate să-și conceapă existența ca pe o succesiune de întîmplări, ci își propune să o gîndească în orizontul unui ideal propriu. Dar mai înseamnă și că idealul acesta poate deveni o instanță care reglează deciziile ce trebuie luate, în sensul celor afirmate de Socrate : „o viață care nu este controlată, nu merită acest nume". Din acest punct de vedere, o viață realizată începe prin a fi o viață gîndită, visată prin prisma însăși a vieții bune sau a vieții frumoase.

Fără îndoială că demonstrarea faptului că năzuința spre o viață mai bună presupune inevitabil stăpînirea aproapelui este un lucru mai complicat. Putem avea totuși și o experiență negativă : cine nu a înțeles într-o bună zi, prin pierderea unei ființe iubite, caracterul de neînlocuit al propriei vieți? Mai mult decît atît, putem afirma că experiența unei trăiri similare este prin excelență momentul înțelegerii aproapelui ca pe sine însuși. Atent la ideea că viața poate fi citită ca o poveste, autorul celor trei volume intitulate *Temps et récit*, Paul Ricoeur, găsește în dialog schema reversibilității legăturii dintre sine și celălalt : „și tu însuți ești capabil să începi ceva în lume, să acționezi motivat, să stabilești ierarhii în preferințele tale, să apreciezi scopurile acțiunilor tale și, făcînd toate acestea, să te stimezi pe tine însuți așa cum și eu la rîndul meu mă stimez pe mine". Iată deci exemplul unei vieți împărtășite : datorită ei fiecare poate percepe caracterul de neînlocuit al celuilalt, exigențele

unei vieți gîndite, faptul că respectul față de celălalt este profund legat de respectul față de sine.

În asemenea condiții devine posibilă alunecarea spre dimensiunea comunității. Deoarece idealul unei vieți bune alături de celălalt reclamă într-o oarecare măsură un anumit simț al dreptății, el poartă în sine trecerea de la relațiile interpersonale spre instituții. Politica devine astfel mai puțin o problemă de dominație legată de violență, cît una de „a trăi bine împreună", problema unei existențe comune alcătuită din moșteniri și din inovații ce trebuiesc organizate cu ajutorul unor reguli. Loc al întîlnirii dintre oameni, acțiunea publică poate fi astfel percepută drept o „țesătură de relații umane în interiorul căreia fiecare viață umană își desfășoară scurta sa istorie". Ceea ce înseamnă că astăzi nu mai acceptăm să concepem societatea ca pe un tot colectiv care se impune indivizilor, ci ca pe un receptacul al experiențelor și proiectelor ce nu pot fi reduse unele la celălalte. Mai trebuie adăugat că societatea rămîne spațiul cooperării, adică tocmai acea latură neglijată a unei triade republicane care a pus în valoare mai ales egalitatea și libertatea : spațiul fraternității.

INDICAȚII BIBLIOGRAFICE

Paul Ricoeur, *Histoire et vérité,* Le Seuil, 1955 ; *Soi-même comme un autre,* Le Seuil, 1990 ; *Lectures I, Autour du politique,* Le Seuil, 1991 ; *Réflexion faite, autobiographie intellectuelle,* Éd. Esprit, 1995.
Olivier Mongin, *Paul Ricoeur,* Le Seuil, 1994.
O. Abel, *Ricoeur, La promesse et la règle,* Michalon,1996.
Pierre Bouretz (dir.), *La force du droit,* Éd. Esprit, 1991.
Françoise Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie,* La Découverte, 1997.
O. Duhamel et Y. Mény (dir.), *Dictionnaire constitutionnel,* PUF, 1992, vezi : démocratie, pouvoir, pluralisme, droits de l'homme.

Pentru capitolul al X–lea, în F. Châtelet, O. Duhamel, É. Pisier, *Dictionnaire des oeuvres politiques,* PUF, 1986, rééd., vezi : Arendt, Berlin, Bloch, Bobbio, Jonas, Rawls, Rosenzweig.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ INDICATIVĂ

Jean–Michel Besnier, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine,* Grasset, 1993.

Philippe Braud, François Burdeau, *Histoire des idées politiques depuis la Révolution,* Montchrestien, 1983.

Monique Canto–Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,* PUF, 1996.

François Châtelet, Olivier Duhamel, Évelyne Pisier (dir.), *Dictionnaire des oeuvres politiques,* PUF, 1986, rééd, 1995.

François Châtelet, Évelyne Pisier (dir.), *Les conceptions politiques du XXe siècle,* PUF, 1981.

François Châtelet (dir.), *Histoire de la philosophie,* 7 vol., Hachette, 1973 ; *Histoire des idéologies,* 3 vol., Hachette, 1978.

Jean–Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée politique,* 3 vol., Payot, 1979.

Dominique Colas, *La pensée politique, Textes essentiels,* Larousse, 1992 ; *Dictionnaire de la pensée politique,* Larousse, 1997.

Christian Delacampagne, *Histoire de la philosophie au XXe siècle,* Le Seuil, 1995.

Christian Descamps, *Les idées philosophiques contemporaines en France,* Bordas, 1986.

John Dunn, *Histoire de la pensée politique,* Mentha, Paris, 1992.

Luc Ferry, Alain Renaut, *Philosophie politique,* 3 vol., PUF, rééd. 1996.

Simone Goyard–Fabre, *Philosophie politique, XVIe–XXe siècle,* PUF, 1987.

Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme,* Hachette, 1987.

Chantal Millon Delsol, *Les idées politiques au XXe siècle,* PUF, 1991.

Pascal Ory (dir.), *Nouvelle histoire des idées politiques,* Hachette, 1987.

Marcel Prélot, Georges Lescuyer, *Histoire des idées politiques,* Dalloz, 10e éd., 1990.

Philippe Raynaud, Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de la philosophie politique,* PUF, 1996.

BCU LIBRARY

Jacqueline Russ, *La marche des idées contemporaines,* Armand Colin, *Les théories du pouvoir,* Poche, 1994.
Frédéric Sawicki, Myriam Revault d'Allones, *Le pouvoir,* Textes, 2 vol., Berlin, 1994.
Jean–Fabien Spitz, *La liberté politique,* PUF, 1995.
Léo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?,* PUF, 1992.
Léo Strauss, Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique* (1963), PUF, 1994.
Jean Touchard, *Histoire des idées politiques,* 2 vol., PUF, 1975.
Nicolas Tenzer, *Philosophie politique,* PUF, 1994.
Michel Terestchenko, *Philosophie politique,* Hachette, 1994.
Eric Weil, *Philosophie politique,* Vrin, 1989.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Index general

A

ABD AL–WAHHAB 361
ABENSOUR (M.) 97–98, 174–176, 183, 484
Administrare 87, 121–123, 132, 133–136, 209–211
ADORNO (M) 413, 415, 418, 420, 426, 434, 439, 492
ALAIN (E.C.) 127,128,129, 130, 133, 147
AL–AFGHANI 298, 362
AL–FASSI 362
AL–SADAT 362
ALTHUSSER (L.) 66, 143, 161, 174, 199, 213, 244, 246–249, 257
Anarhism, anarho–sindicalism 7, 150, 184, 191–194, 209, 473
Antisemitism 256, 260–264, 272–275, 277–275, 327, 357, 358, 440
ARENDT (H.) 80, 92, 95, 283, 286, 296, 427, 436–440, 443, 444, 492, 521, 523, 524
ARISTOTEL 5, 9, 11, 12, 16, 18, 20, 28, 37, 43, 370, 419, 514, 521, 523
ARON (R.) 61, 66, 110, 115, 127, 128, 136, 141, 147, 159, 174, 379, 387, 403, 404, 406, 426, 427, 428, 431, 432, 447, 448, 492
AUGUSTIN (Sfintul) 9, 25, 32, 38, 44, 121, 166, 261, 310
Autoritate („auctoritas") 9, 27

B

BAKUNIN (M.) 150, 162, 172, 185, 187, 191, 192–194, 214, 448
BARRÈS (M.) 270, 271, 296, 306
BAUDRILLARD (J.) 427, 456, 479
BEAUVOIR (S.) 462
BELINSKI (D.) 187
BELL (D.), 141, 397
BEN BARKA (M.) 362
BENOIST (A. de) 141, 265
BENTHAM (J.) 149, 151, 152, 153, 155, 211, 472
BERLIN (I.) 38, 106, 373, 493, 498–502, 512, 524
BERNSTEIN (E.) 151, 196–201, 203, 205, 211, 216, 221, 222, 257, 318
BETTELHEIM 289, 290
Birocrație 39, 112, 118, 135, 137, 209, 213, 240, 241, 250, 255, 281, 327, 365, 369, 386, 395, 428, 486, 514
BLANC (L.) 176, 189, 211, 272
BLANQUI (A.) 189, 211, 226, 257, 272
BLOCH (E.) 415, 426, 492, 517, 524
BLUM (L.) 151, 200–203, 205–207, 211, 226, 228, 394
BOBBIO (N.) 493, 502, 508, 524
BODIN (J.) 33, 43–47, 49, 144
BOLIVAR (S.) 333
Bolșevism 204, 206, 232, 233, 242, 270
BONALD (L. de) 104, 115, 147, 268
BOURGEOIS (L.) 77, 129
BOURGUIBA (H.) 349
BRZEZINSKI (Z.) 286, 395
BUCHEZ (P.–J.) 116, 175, 178
Budism 355
BUHARIN (N.) 237, 238, 435
BUKOVSKI (W.) 251, 252
BURKE (E.) 87, 103–105, 147, 268
BURNHAM (J.) 379, 393, 394

C

CABET (E.) 176, 178, 183
CALVIN (J.) 33, 40, 41, 76, 85, 303

BCU CLUJ LIBRARY

CAMUS (A.) 427, 447, 451
Capital, capitalism 58, 59, 69, 89, 118, 134, 140, 150, 151, 166, 168–170, 189, 191, 193, 196–198, 208, 213, 216, 219–224, 229, 230, 236–239, 244, 245, 248, 267, 272, 278, 286, 287, 288–295, 309–310, 318, 352, 381, 384–386, 390–392, 394, 395, 405, 428, 439, 447, 456, 470, 476–478, 485
CARLYLE (T.) 307,
CARRÈRE D'ENCAUSSE (H.) 239, 244, 257, 329
CASTORIADIS (C.) 427, 454, 455
CASTRO (F.) 195, 298, 311, 334, 343, 345, 346, 351, 354
CÉSAIRE (A.) 297, 331, 333, 335
Cetatea grecească („Polis") 9, 10
Cetățean, cetățenie 9, 16, 17, 19, 23, 52–53, 81–83, 87–88, 89–91, 95–96, 127–129, 131–132, 154–155, 297, 300, 312, 356, 358, 360, 377, 461, 478–479, 493, 498, 504–506, 509
CHAMBERLAIN (H.S.) 261, 308
CHATEAUBRIAND (F. de) 105, 147, 230, 260, 301
CHEN DUXIU 340
CHIANG K'AI CHECK 340, 341
CICERO 9, 20, 23, 37, 43, 45
CIU EN-LAI 310
Clasificare (a regimurilor) 12, 60
CLASTRES (P.) 43, 427, 481, 482, 484, 492
Colonialism 118, 126, 145, 200, 297, 298, 309, 312–315, 318, 329, 330, 334, 335, 338, 447
COLUMB (C.) 309, 312
COMTE (A.) 149–152, 155, 157–159, 211
Comunism 89, 121, 122, 123–125, 144, 164–168, 171, 192, 195, 196, 214–219, 227–231, 238, 239, 244, 249–250, 255, 256, 282, 320–327, 373, 391–393, 404, 405, 447–451, 456, 459–460
Comunitarism 365, 375–376
CONDORCET (M.J. de) 72, 96, 101, 147, 151
CONSTANT (B.) 87, 96, 107–111, 131, 147, 500
Constituție 20, 29, 32, 52, 56–58, 61, 62, 64–66, 73, 81, 82, 96, 97, 101–104, 109–114, 119, 120, 140–141, 146, 217, 249, 250, 309, 310, 325, 326, 329, 330, 354–358, 362–364, 369, 374–376, 400, 405, 407, 506, 507, 524
Contract (social) 33, 73, 104, 105, 128, 129, 140, 141, 464
Corporatism 133, 210, 270, 276
Cosmopolitism 370, 371
Credință/rațiune 24, 38, 42, 46, 50–53, 60, 61, 64–66, 67, 68, 71, 76–80, 93, 103, 124, 142, 143, 157, 158, 168, 174–176, 204, 231–232, 263–272, 278, 280–282, 287, 301, 313, 314, 335, 354, 356–365, 368, 388, 406, 412, 414–415, 418, 422, 425, 433, 434, 445, 448, 459, 465, 466, 468, 487, 489, 497, 498, 508–509, 521–524
Creștină (politică) 117, 118
CROCE (B.) 291

D

DANTON 97, 101, 102
DARWIN (C.) 160, 161, 261, 263, 296
Darwinism social 259, 261, 263–264
DEBRAY (R.) 345, 346, 347
Declarația drepturilor omului 90, 95, 99, 144, 147, 179, 202, 326, 369, 375, 461

DELEUZE (G.) 56, 427, 456, 474, 477, 479
Democrație 8, 9–11, 12–15, 18, 45, 56, 83, 84, 87, 92, 93, 96, 97, 99, 102, 105–107, 112–114, 119–121, 124–126, 129, 135, 136, 146, 193, 194, 198–208, 209, 211, 213, 214, 235, 241, 252–255, 261, 275, 285, 288, 294, 296, 304, 305, 311, 312, 317, 320–322, 327–329, 337, 348, 353, 364, 365, 367, 391, 401, 404–407, 409, 415–417, 431–433, 438, 443, 445, 462–464, 481, 493–509, 515, 519, 522
Despotism 19, 41–43, 63, 72, 73, 83, 106–108, 112, 113, 154, 155, 179, 186, 249–251, 285, 286, 360
DEUTSCH (K.) 285
DIMITROV (G.) 288
DISRAELI (B.) 297, 307, 313, 315
Dizidență 152, 153, 235, 249, 250, 437
DJILAS (M.) 249, 250
DOBROLIUBOV (N.) 187
Dominație/supunere 11, 13, 27, 28, 38–40, 51–54, 63, 74, 75, 77–80, 98, 104, 105, 111, 125, 128, 142, 160, 163, 184, 196–198, 205, 221, 222, 223, 226–228, 234, 240–242, 260, 268–272, 277, 278, 281, 284–286, 304, 308, 312, 315, 316, 320, 321, 329, 346–351, 359–366, 371, 379, 380, 384–388, 398, 407, 408, 413–416, 418, 423, 424, 433, 434–446, 456, 459–461, 466, 468–474, 477, 481–485, 487, 496, 502, 504, 514–516, 521–524
DORIAT (J.) 275
DRACON 10
Drept natural/stare naturală 21, 34, 43–47, 54–56, 71, 72, 62–64, 94, 95, 103–105, 130–135, 179, 297, 299–301, 398, 422–425
Drept și putere politică 27, 28, 43, 54–56, 72, 73, 96, 105, 108, 109, 119, 120, 134, 135, 204, 217, 247, 255, 256, 260, 261, 288, 289, 327, 348, 374, 375, 393, 481–484, 504, 512
Drepturile omului 56–59, 88, 89, 90–92, 94–96, 97–100, 104, 105, 115, 116, 119, 120, 127, 130, 136, 142–146, 179, 203, 204, 251, 254, 307, 314, 326–328, 368, 374, 321, 440, 461, 489, 490, 503–508, 523–524
DRUMONT (E.) 272
DUGUIT (L.) 144, 210, 379, 398, 399
DUMÉZIL (G.) 21, 23
DURKHEIM (E.) 159, 379, 382, 383, 384, 398, 408, 426
DWORKIN (R.) 493, 502, 506, 507, 509, 512

E

EASTON (D.) 379, 403, 404
Economie politică/ putere politică 34, 67–70, 118, 119, 149, 150, 161, 164, 165–173, 177–179, 188, 221, 286, 477–483
Egalitate/inegalitate 12–14, 17–18, 71–76, 90, 93–95, 103, 106, 110–114, 128, 138–140, 141, 143–146, 153–155, 174, 179, 181–183, 185, 189, 204, 208–210, 217, 228, 254, 260, 263, 265, 266, 305, 310, 317, 359–367, 404–406, 408–409, 417, 462–465, 488, 489, 490, 495, 499–501, 503, 504, 509–511, 513–515, 522, 523
ENGELS (F.) 7, 149, 160–162, 165, 168, 171–174, 176, 181, 196, 197, 199, 200, 214, 215, 232, 236, 240, 241, 310, 316, 325

ERASMUS 41
EUROPA 7, 34, 39, 46, 51, 67, 79, 88, 97, 101, 111, 112, 117, 120, 156, 164, 166, 173, 187, 214, 215, 219, 228, 229, 240–241, 254, 260, 267, 277, 280, 295, 297, 298, 299, 304, 305, 314, 318, 321, 323, 324, 327, 328, 331, 333, 357, 367–373, 375, 376, 428, 463, 486, 496, 505, 569
Eurocentrism 171, 172, 319, 320
Evoluționism (social) 149, 154, 155, 159, 160, 197, 198, 224, 312–314

F

FANON (F.) 297, 331, 333, 337, 338, 377, 460
Fascism (fascisme) 204, 267, 270, 272–274, 275–280, 285, 286, 293–295, 434
Feminism 427, 461
FERRY (J.) 310, 314, 315
FERRY (J.–M.) 415, 439
FERRY (L.) 80, 139, 143, 147, 287, 301, 420, 427, 432, 447, 488, 489, 491
FEUERBACH (L.) 163, 173, 185, 192, 211
FICHTE (J.–G.) 80, 103, 297, 299, 300, 377, 499, 500
Fiziocrați 69
FOUCAULT (M.) 5, 153, 419, 427, 452, 456, 466, 473, 479, 481, 492
FOURIER (C.) 149, 175, 179, 180–182, 211, 272
FREUD (S.) 143, 186, 255, 291, 376, 433, 457, 466, 469, 478, 492
FRIEDRICH (C.J.) 284, 285, 431
FROMM (E.) 292, 293
FURET (F.) 90, 96, 99, 101, 114, 174, 257, 287, 303, 329

G

GALBRAITH (J.K.) 379, 394, 395
GANDHI (M.) 310
GAUCHET (M.) 90, 96, 101, 109, 130, 183, 427, 481, 487, 489, 494, 515
GEDDAFI (M.) 298, 346, 349
GELASIUS 27
GOBINEAU (A. de) 261, 263, 296
GORBACIOV (M.) 144, 213, 252, 254, 255, 257, 323, 325, 369
GRAMSCI (A.) 38, 161, 199, 213, 246, 247, 257
GRIGORIE cel MARE (Sfîntul) 27
GROTIUS (H.) 33, 47, 48, 57, 58, 85
GUEVARA („Che") (E.) 297, 298, 333, 334, 335, 338, 343, 346, 460
GUTTARI (F.) 427, 456, 474

H

HABERMAS (I.) 17, 92, 174, 387, 397, 413, 414, 415, 420, 426, 433, 439, 492, 522
HAMILTON (A.) 91
HASSAN II 349
HAYEK (F.A. von) 70, 130, 135, 138, 139, 147, 287, 405, 408
HEGEL (G.W.F.) 19, 22, 34, 37, 60, 80–85, 100, 103, 117, 125, 130, 144, 147, 162, 163, 165, 166, 173, 185, 190, 199, 200, 202, 309, 310, 330, 408, 413, 416, 419, 422, 433, 445, 446, 500, 509, 514, 516, 522
HEIDEGGER (M.) 142, 147, 380, 412, 418, 419, 420, 425, 426, 450, 516, 517
HERODOT 9,10, 12, 121
HERZL (T.) 298, 357, 358, 377
HITLER (A.) 259, 260, 263, 277, 279, 289, 290, 291, 294, 296, 386, 400, 421
HOBBES (T.) 33, 48, 53, 85, 138, 144, 421

HORKHEIMER (M.) 292, 296, 413, 415, 426, 433, 434, 492
HRUSCIOV (N.) 196, 243, 322, 325

I

Iacobini 87, 96–100, 302, 303
IBN–KHALDÛN 9, 29, 32
Identitate (națională) 367, 375, 495
Ideologie 83, 136–138, 211, 260, 267, 333, 346–350, 374, 396, 397, 404–406, 489–491, 525, 526
Imperialism 14–16, 118–120, 144–146, 168–170, 214, 217, 228–230, 236, 240–244, 264–266, 288, 289, 298, 308, 309, 312–315, 319, 320, 322–324, 325, 329, 331, 333, 337–345, 347–350, 371–373, 418–420, 439, 448–450, 461
Imperiul roman 7, 19, 20, 21–23, 34, 42
Internaționala I, a II-a, a III-a 184, 185, 195, 213, 223, 228–231, 297, 317–320
IOAN PAUL al II-lea (Papa) 117, 120, 372, 373
Islam 7, 9, 24, 27, 29, 32, 298, 310, 312, 333, 347–353, 359, 367
Istorie 46, 77, 81, 104, 105
Iudaism 272, 29

J

JAKOBSON (R.) 452
JAURÈS (J.) 200–203, 211
JDANOV (A.) 239
JEFFERSON (Th.) 91, 147
JONAS (H.) 493, 517, 520, 524
JOUVENEL (B. de) 134, 277
Justiție 13, 16–19, 39, 48–53, 57, 58, 67, 97–100, 112–115, 128, 129, 132, 130–140, 144, 150, 169, 172, 173, 180–182, 188–191, 204, 247, 308–311, 313–314, 353, 356, 399, 412, 416–418, 423, 424, 448, 468–473, 487, 491, 493, 498–508, 522, 523

K

KANT (E.) 17, 33, 77, 78, 79, 80, 84, 85, 98, 103, 114, 199, 200, 299, 300, 371, 376, 419, 422, 424, 457, 499, 501, 509, 521
KANTOROWICZ (E.) 29, 32, 45, 98
KAUTSKY (E.) 161, 197, 198, 205, 211, 222, 224, 229, 233, 257, 282, 318
KELSEN (H.) 143, 147, 379, 399, 401, 426
KENNEDY (J.F.) 310, 334
KEYNES (J.M.) 133, 135, 141
KHOMEINI (K.) 298, 363
KIDD (B.) 313, 315
KOHN (H.) 283, 429
KOJÈVE (A.) 84, 85, 427, 445, 492
KORSCH (K.) 236, 413
KROPOTKIN (P.) 192
KURON (J.) 250

L

LA BOETIE (E. de) 33, 42, 43, 85, 427, 481–483
LABRIOLA (A.) 208
LE BON (G.) 262, 265, 296
LECA (J.) 373, 376, 404, 500, 501
LEFORT (C.) 8, 37, 43, 98, 126, 145, 146, 206, 241, 250, 252, 303, 366, 367, 421, 427, 435, 436, 439, 443, 481, 482, 493, 494, 496, 498, 521
Lege 11–17, 21, 25, 29, 30, 36, 44, 48–55, 60–62, 72–74, 78, 94, 98, 105, 137, 152, 168, 181, 191, 206, 216, 224, 229, 236, 237, 260, 277–278, 323, 356, 360–366, 396, 398, 399, 403, 416, 434, 436, 468, 469, 477, 478, 485, 486, 513

LEGENDRE (P.) 26, 427, 481, 485, 486
LENIN (V.I.) 161, 172, 193, 195, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 223–228, 231, 244, 253, 256, 282, 309, 319, 320, 321, 329, 357, 379, 390–394, 407, 434, 448, 459
LERNER (D.) 284
LEROUX (P.) 176, 178, 183, 211
LÉVI–STRAUSS (C.) 267, 427, 452, 453, 464
LEVINAS (E.) 179, 493, 516, 517, 520
Liberalism 47, 51, 60, 67, 70, 85, 87, 106, 108, 115–118, 121, 124, 130–133, 137–144, 151–153, 160, 174, 178, 180, 186, 191, 193, 207, 208, 215, 255, 259, 263, 298, 327, 347, 396, 404, 406, 415–417, 422, 438, 493, 497–499, 501–503, 507, 512, 524
LIN BIAO 339
LIPSET (S.) 293
LIST (F.) 263, 307
LOCKE (J.) 33, 56–60, 67, 83, 85, 90, 95, 108, 125, 139, 313, 330
LORENZ (K.) 265
LUKÁCS (G.) 225, 257, 413
Luptă armată 297, 330, 337–339, 343–346
LUTHER (M.) 33, 38–40, 85, 301
LUXEMBURG (R.) 205, 213, 216, 221, 225, 226, 227, 237, 241, 257, 273, 317, 321
LYOTARD (J.–F.) 420, 427, 456, 477, 478, 479, 480
LYSSENKO 239

M

MACHIAVELLI (N.) 33–37, 43, 44, 49, 60, 85, 301, 372, 425, 499
MADISON (J.) 92
MAISTRE (J. de) 87, 104, 105, 115, 147, 268
MAN (H.de) 201, 207
MAO ZEDONG 164, 195, 298, 322, 339, 340, 341, 342, 350, 351, 377, 460
MARCUSE (H.) 413, 414, 415, 426, 427, 433, 456, 457–459, 468, 492
MARIGHELA (C.) 347
MARITAIN (J.) 117, 119, 120, 147
MARSILIO de PADOVA 9, 30, 31, 32, 44, 48, 81
MARX (K.) 7, 149, 160–169, 170–176, 181, 196, 197, 199, 200, 214, 215, 231, 232, 233, 234, 236, 240, 244, 246, 248, 273, 289, 297, 310, 316, 320, 330, 354, 364, 387, 391, 392, 393, 398, 404, 408, 413, 416, 417, 422, 428, 448, 457, 466, 475, 479, 499
Materialism istoric 166, 198–200, 454, 461, 521–523
MAURRAS (C.) 260, 261, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 306, 369
MAZZINI (G.) 304
MERLEAU–PONTY (M.) 427, 445, 447, 449, 450, 492
MICHELET (J.) 299, 302, 303, 304, 377
MILL (J.S.) 149, 151–155, 160, 211
MODZELEWSKI 250
MOHAMED 9, 26, 32, 359, 360
Monarhie/monarhism 19, 21–23, 44, 45, 49, 56, 62, 84, 88, 93, 98, 104–106, 111, 116, 144, 267–272, 274, 275, 302, 362, 363, 374, 385, 393, 467, 487
MONNET (J.) 367
MONTESQUIEU 33, 60–66, 92, 104, 109, 302, 417
MOORE (B.) 295
Morală și politică 39, 49, 67, 268, 301, 362, 449

MORUS (Th.) 33, 41, 85, 177
MOUNIER (E.) 118, 120
MÜNTZER (Th.) 39, 40
MUSSOLINI (B.) 210, 259, 270, 276, 280, 282, 289, 389

N

NAPOLEON BONAPARTE 102
NASSER (D.A.) 298, 352, 362
Națiune 8, 13, 22, 26, 28, 29, 42, 45, 46, 53, 60–62, 64–66, 68, 69, 73, 74, 88, 93, 101, 102, 106, 107, 110, 111, 116, 126, 128, 131, 139, 141, 142, 147, 149, 152, 155, 164, 167, 168, 173–175, 178, 183–186, 190, 191, 198, 202, 205, 206, 209, 213, 216–218, 220, 225, 229, 233, 237, 238, 241, 242, 244, 245, 250–253, 255, 261, 262, 266, 271, 274–276, 280–286, 290–293, 297, 300, 303, 305–307, 310, 312, 313, 315, 316–318, 320, 324–326, 340, 344, 352–355, 357, 358, 360–362, 365, 369, 370, 375, 377, 380, 381, 384, 386, 388, 390–392, 400–403, 405, 408–412, 415, 417–420, 424–427, 429–431, 437, 438, 440, 443, 445, 451, 453, 456–459
Națională (chestiune) 315, 316, 320, 323
Națională (libertate) 221, 222, 315, 316, 320, 329, 337
Naționalism 7, 92, 103–105, 118, 124, 137, 138, 142, 143, 214, 255, 256, 259–261, 267–272, 280, 297–304, 306, 307, 308, 315, 316, 319, 320, 325–329, 330, 356, 360–366, 367, 368, 370, 487, 513–515
National-socialism 118, 272, 274, 282, 283
NECIAIEV 148, 187
NEHRU (J.) 310
NIETZSCHE (F.) 186, 299, 366, 372, 387, 419, 466, 492, 514
Nihilism 185–187, 191–194, 287, 427, 477–480
NIXON (R.) 310
N'KRUMAH (K.) 298, 348

O

Ordin spiritual/ordin temporar 24, 27–29, 41, 491
ORGANSKI (F.K.) 294, 295
ORTEGA (J.) 147, 296, 353
OWEN (R.) 176, 177, 211

P

PAINE (Th.) 91, 103, 147
PARETO (V.) 379, 388, 389, 426
PARSONS (T.) 281
Partid unic 143–147, 212, 231–235, 252–254, 272, 282–286, 325–327, 348–350, 362, 363, 391, 406, 429, 435
PASUKANIS (E.B.) 379, 401, 402
Patrie 60–67, 96, 100–102, 153, 179, 268, 277–279, 303, 307, 313–315, 357, 368, 381, 382
PAUL (Sfîntul) 24, 39
PERÓN (J.) 294, 298, 352
PISAREV (D.) 187
PLATON 5, 9, 11, 16, 50, 82, 186, 416, 417, 499, 500
PLEHANOV (G.) 219,
Pluralism (politic) 87, 119, 122–125, 130, 145, 204–207, 248, 265, 331, 390, 406, 417, 430, 435, 442, 498–503, 510, 511, 523
POLIBIU 20
Popor 9–13, 21, 23–26, 29, 34, 43, 60–65, 71, 76, 81, 86, 90, 93–115, 121, 127, 172–165, 185, 188, 192, 195, 215, 220, 225, 230, 241, 246, 250–

BCU

258, 263, 266, 276, 277, 280, 299–304, 307–309, 314–319, 323–325, 329–338, 342, 356, 358–366, 401, 402, 406, 423, 424, 430, 432, 435, 448, 452, 481–483, 487, 515
POPPER (K.) 52, 376, 379, 412, 416, 417, 418
Populism 273, 298, 346, 351–353
POULANTZAS (N.) 213, 247–249
Pozitivism 144, 153, 156–158, 175, 270–272, 379, 382, 388, 399–401, 417, 434, 504
Progres 11, 46, 72, 77, 83, 96, 107, 115, 125, 130, 131, 136, 143, 149, 152–159, 163, 165, 172, 183, 196, 240, 259, 268, 284, 310, 317, 323, 331, 335, 371, 372, 375, 376, 431, 432, 444, 448, 452–454, 459, 466, 504–506, 518–520
Proprietate, proprietar 19, 35, 41, 42, 48, 56–59, 68–73, 77, 81–83, 90, 106, 109, 113, 128, 129, 131–133, 140, 156, 160, 163, 164, 170–172, 178–181, 185, 188–191, 205, 206, 216, 217, 232, 241, 287, 288, 301, 313, 335, 342, 352, 366, 375, 376, 380, 467, 475, 477, 522
PROTAGORAS 14, 18
Protestantism 312–314
PROUDHON (P.–J.) 149, 151, 188, 190, 191, 208, 272
Putere politică/societate 5, 9–12, 18, 27–30, 34, 38–48, 53, 55–57, 60, 66, 70–74, 77–80, 83–85, 88-90, 93, 106, 110, 112, 113, 118, 120, 123–125, 129–132, 135–140, 146, 149–159, 175–177, 180–184, 188–192, 196, 199, 204–207, 225, 229, 238–240, 242, 246–257, 260, 263–265, 271–272, 276, 286–287, 289, 291, 298, 301–304, 309–311, 319, 320, 323–326, 329–331, 337–339, 343, 347–351, 358, 363, 370, 371, 372, 379–392, 399–401, 404–408, 412, 413, 416, 417, 423, 427–432, 435, 436, 440–442, 445–447, 459–462, 466, 467, 471, 472, 474, 477, 478, 493, 494–499, 502–511, 517–523

Q

QUESNAY (F.) 68
QUINET (F.) 303

R

Radicalism (politic) 128, 129, 156, 382, 413
RANKE (L. von) 302
Rasism 7, 8, 119,125, 126, 130, 200, 259, 260, 263, 264, 272–274, 277, 283, 287, 291, 331–333, 433, 434, 436
RATZEL (F.) 264, 308
RAWLS (J.) 141, 412, 493, 502–507, 509, 512, 524
Reformism 122–124, 128–135, 195, 206–208, 221, 228, 254, 338, 394
REICH (W.) 43, 277–278, 283, 292, 293, 295, 308, 433, 457, 491
Religie și politică 179, 487
RENAN (E.) 145, 305, 306, 307, 376
Reprezentare/reprezentanți 12, 16, 23, 35, 65, 74, 81, 84, 88, 90, 93–96, 101, 107, 108, 126, 127, 141, 142, 143, 168, 184, 192, 200, 231, 246, 329, 421, 423, 462, 465, 472, 494, 501, 502, 509, 521, 523
Republică 16, 18, 19, 21, 42–45, 49–50, 53, 57, 65, 71, 88, 96, 101–103, 119, 127, 130, 206, 229, 246, 247, 273–275, 305, 312–314, 320, 342, 359, 360, 363, 384, 397, 399, 407
Revoltă 456
Revoluție 35, 41, 46, 53, 58–60, 66, 71,

74, 80, 81, 91, 92, 96, 110, 112, 115–118, 131, 156, 160, 161, 164–166, 171–173, 175, 184, 185, 188–190, 193–198, 210, 203, 205, 207–209, 213–231, 240, 241, 244, 247, 248, 249, 252–254, 259–265, 266, 267, 268, 273, 276, 277, 282, 287–289, 294, 302–303, 317–322, 326, 333, 337–347, 350–353, 360, 362–364, 382–385, 390, 393, 394, 402, 406, 415–417, 429, 436, 439, 442, 448, 449, 452–454, 459–461, 466, 468, 472, 473, 478, 482, 494–496
Revoluția americană 88, 89, 90–92
Revoluția franceză 80–84, 87–89, 96–98, 99, 101, 104, 110, 115, 156–157, 173, 203, 266, 273, 275, 299–304, 357, 371, 382
RICARDO (D.) 68–70, 83
RICOEUR (P.) 5, 424, 427, 439, 490, 491, 493, 505, 510, 521, 522, 523
ROBESPIERRE (M. de) 93, 96, 98, 100, 101, 102, 147, 302
ROOSEVELT (F.D.) 134
RORTY (R.) 509, 511, 515
ROSANVALLON (P.) 70, 115, 140, 141
ROSENBERG (A.) 264, 290, 296
ROSENZWEIG 359, 377, 493, 516, 517, 524
ROUSSEAU (J.–J.) 33, 52, 57, 71–77, 85, 99, 138, 189, 234, 377, 500

S

SAINT–JUST 96–98, 100, 101, 147
SAINT–SIMON (C.–H. de) 150, 151, 156, 157, 159, 176
SALAZAR (A. de) 210, 276, 294, 445
SANDEL (M.) 509, 514
SANGUIER (M.) 120
SARTORI (G.) 126, 427, 431, 432
SARTRE (J.–P.) 142, 331, 333, 419, 427, 447, 449, 450, 451, 492
SCHMITT (C.) 85, 147, 296, 379, 403, 406, 407, 408, 426, 447, 522
SÉKOU TOURÉ 336
SENECA 22, 23
SENGHOR (L.S.) 298, 310, 335, 347, 348
SIEYÈS (E.) 65, 87, 93–96, 99, 100, 101, 109, 147, 261, 276
SISMONDI (L. de) 70, 150
SMITH (A.) 33, 67, 68, 69, 70, 83, 150, 160, 169, 170
Social–democrație 137, 198, 200–208, 211, 214, 216, 218–220, 288, 328, 503
Socialism 7, 118, 121, 131–132, 136, 137, 139, 140, 149, 150, 159, 160, 162, 173, 175–179, 183, 185, 188, 191, 193, 195–207, 211–213, 217–223, 231, 235–240, 244, 245, 248–249, 254–255, 259, 272–275, 281, 282, 287–289, 293, 309, 310, 315–318, 322–324, 332, 335–337, 346–349, 357, 363, 366, 387, 390–391, 406, 429, 430, 456, 459, 503
Sociobiologie 264, 265, 275, 377
Sofiști 14
SOLJENIȚÎN 252, 255, 436, 439, 441, 495
SOLON 10, 76
SOREL (G.) 193, 194, 195, 208, 211
SPENCER (H.) 149, 151, 155, 159, 160, 161, 297, 314
SPENGLER (O.) 263, 296
SPINOZA (B.) 33, 43, 54, 55, 56, 202, 500
SPIRO (H.) 430, 432
STALIN 164, 195, 213, 227, 231, 235, 236–241, 253, 288, 319, 320, 322, 325
Stat de drept 30, 80–83, 87, 124, 142–145
STIRNER (M.) 7, 149, 162, 184, 185, 186, 188, 211

BCU BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ LIBRARY

Stîngism 459, 460
STRAUSS (L.) 18, 32, 38, 46, 106, 408, 414, 445, 446, 492, 501
Structuralism 427, 444, 452–454, 456
SUKARNO 310
Suveranitate („potestas") 9, 22, 27, 28, 31, 32

T

TACIT 22
TAGUIEFF (P.A) 266, 275, 377
TAINE (H.) 147, 261, 268, 296, 299, 304, 377
TAYLOR (F.W.) 18, 390, 391, 392, 493, 509, 512, 513, 514
Tehnocrație 396–398
Teologie (politică) 54, 156, 159, 273, 427, 485
Teoria focarului 298, 343, 344, 349
Teroare 47, 53, 97, 98, 174, 188, 220, 234–236, 240, 276, 277, 283, 287, 327, 430, 432, 434, 435, 440, 449
THIERRY (A.) 261, 302
Tiranie clasică/totalitarism modern 418
TITO (I.B.) 311, 322
TOCQUEVILLE (A. de) 87, 89, 92, 106, 110–114, 137, 147, 154, 179, 208, 405, 513
TOGLIATTI (P.) 243, 244
TOMA de AQUINO (Sfîntul) 9, 17, 28, 32, 45
Totalitarism 8, 43, 51, 52, 105, 120, 136, 142–145, 193, 215, 252, 255, 263, 279, 282–287, 293, 325–327, 368, 375, 406, 412, 413, 416, 418, 425, 427–440, 444, 448, 454, 461, 493, 494, 495, 521
TOUSSENEL (A.) 272
Tradiție/tradiționalism 14–17, 21, 24, 29, 30, 36, 66, 71, 90, 103, 104, 124, 143, 151, 178, 179, 184, 210, 248, 267, 279, 303, 304, 312, 325, 342, 363, 375, 385, 406, 408, 416, 423, 438, 442, 452, 498
TROȚKI (L.) 193, 219, 220, 221, 227, 240, 241, 242, 257, 273, 289, 494
TUCIDIDE 9, 13, 17, 309

U

Utilitarism 128, 149, 151, 155, 160, 178, 307, 380, 412, 498, 502, 507
Umanism 42, 87, 99, 100, 117, 120, 123, 142–146, 179, 183, 198–203, 244, 331, 332, 335, 348, 365, 366, 418–421, 427, 446, 447, 461, 470, 489–491, 502–508, 516–521
Utopie, 139, 140, 149, 172, 174–180, 183, 206, 327, 354, 417, 468, 469, 489, 508, 518

V

VACHER de LAPOUGE 263
VALOIS (G.) 274, 269
VARGA (L.) 237
VAUGEOIS (H.) 273
VÎȘINSKI (A.Y.) 379, 402, 435
VOLTAIRE 59, 85

W

WALZER (M.) 41, 98, 493, 509, 510, 511, 512, 514
WEBER (M.) 31, 77, 379, 384, 385, 386, 387, 390, 404, 405, 406, 426, 432, 522
WEIL (E.) 84, 85, 380, 390, 422, 423, 426
WILSON (E.O.) 265, 266, 275, 377

X

Xenofon 16, 18, 445

Z

ZINOVIEV (A.) 236, 251, 252, 273, 320, 429, 441

ISBN 973-9244-86-6

Redactori : **Ion Nicolae Anghel**
Adina Boroș

Bun de tipar : 2.XI.2000
Apărut : 2000
Coli tipar : 33,75

Tiparul executat sub c-da 111/2000
la Imprimeria de Vest, Oradea,
str. Mareșal Ion Antonescu, nr. 105,
ROMÂNIA.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

LISTA TITLURILOR DISPONIBILE PUBLICATE

1. G. I. Tohăneanu, **Dicționar de imagini pierdute**, 24.500 lei
2. Joseph Conrad, **Oglinda mării**, 9.000 lei
3. Cornel Ungureanu, **La vest de Eden. O introducere în literatura exilului**, 20.000 lei
4. *** **Dialoguri despre Ființă/Dialogues sur l'Être**, 20.000 lei
5. Nicolae Țăran, **Managementul Inovației**, 15.000 lei
6. Gabriel Marcel, **Jurnal metafizic**, 22.000 lei
7. I. Funeriu, **Al. Macedonski. Hermeneutica editării**, 10.000 lei
8. V. Fufezan, Pavel Țepeneu, **Chirurgie pediatrică**, 25.000 lei
9. Jean Levi, **Funcționarii divini. Politică, despotism și mistică în China antică**, 17.000 lei
10. Daniel Vigni, **Valahia de mucava**, 8.500 lei
11. Peter Brown, **Cultul Sfinților**, 15.500 lei
12. Ion Nicolae Anghel, **Cartea cu Pamfil**, 14.500 lei
13. R. A. Miller, **Utilizarea magică și rituală a ierburilor**, 12.000 lei
14. Bossuet, **Panegirice**, 15.000 lei
15. Georges Gusdorf, **Mit și metafizică**, 25.000 lei
16. Olimpia Berca, **Dicționar al scriitorilor bănățeni**, 15.000 lei
17. *** **Totul despre Nicolae Manolescu (antologie din întreaga operă a lui N. Manolescu alcătuită de Mircea Mihăieș)**, 28.000 lei
18. Paul Eugen Banciu, **Noaptea strigoilor** (roman), 10.000 lei
19. Victor Neumann, **Istoria evreilor din România**, 17.500 lei
20. Patrick Chamoiseau, **Texaco** (roman, Premiul Goncourt), 14.000 lei
21. Șerban Foarță, **Dublul regim diurn/nocturn al presei**, 10.800 lei
22. Cristian Bădiliță, **Sacru și melancolie**, 10.000 lei
23. Dana Gheorghiu, **Maja desnuda** (roman), 9.000 lei
24. Smaranda Vultur, **Istorie trăită. Istorie povestită. Deportarea în Bărăgan (1951–1956)**, 29.000 lei
25. Dinu Zarifopol, **Moartea lui Levi** (roman), 28.000 lei
26. Ioan Buduca, **Doamne, Dumnezeule, ce caută Ceaușescu ăsta în Rai?**, 18.000 lei
27. Marie-Madeleine Davy (sub direcția), **Enciclopedia doctrinelor mistice**, vol. II, 79.000 lei
28. Vergilius, **Bucolice, Georgice** (trad. G. I. Tohăneanu), 24.000 lei
29. Vladimir Soloviov, **Drama vieții lui Platon**, 15.000 lei
30. Ivan Evseev, **Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească**, 64.500 lei
31. Paul Zarifopol, **Încercări de precizie literară** (Colecția „Cărți fundamentale ale culturii române"), 29.000 lei
32. I. Funeriu, **Principii și norme de tehnoredactare computerizată**, 30.000 lei
33. Jean Daniélou, **Simbolurile creștine primitive**, 25.000 lei

BCU CLUJ LIBRARY

34. Carmen Bernand, Serge Gruzinski, **Despre idolatrie. O arheologie a științelor religioase,** 24.500 lei
35. Grigore cel Mare, **Dialoguri despre moarte**, 15.000 lei
36. Grigore de Nyssa, **Viața Sfintei Macrina**, 15.000 lei
37. Georges Balandier, **Antropologie politică**, 24.500 lei
38. Mitropolit Nicolae Corneanu, **Viața și petrecerea Sfîntului Antonie cel Mare**, 19.500 lei
39. Adriana Babeți, **Bătăliile pierdute (Dimitrie Cantemir. Strategii de lectură)**, 20.000 lei
40. Dinu Zarifopol, **Șah la rege** (roman), 30.000 lei
41. Ion Arieșanu, **Cei buni mor cei dintîi** (roman), 20.500 lei
42. Georges Vigarello, **Istoria violului. Secolele XVI–XX**, 45.000 lei
43. Simone de Beauvoir, **Puterea vîrstei** (jurnal), 49.000 lei
44. Pierre–Yves Duchemin, **Arta informatizării unei biblioteci**, 69.000 lei
45. Richard Sârbu, Vasile Frățilă, **Dialectul istroromân**, 28.500 lei
46. Ioan Budai–Deleanu, **Țiganiada**, 49.000 lei
47. Marie–Madeleine Davy (sub direcția), **Enciclopedia doctrinelor mistice**, vol. III, 85.000 lei
48. Tzvetan Todorov, **Abuzurile memoriei**, 15.000 lei
49. André Santini, **Acești imbecili care ne guvernează (Manual lucid și autocritic pentru uzul oamenilor politici)**, 25.000 lei
50. Al. Cuțara, **Timișoara – monografie artistică** (album, ediție bilingvă franceză–engleză, 150 imagini color), 250.000 lei
51. Lucian–Vasile Szabo, **Libertate și comunicare în lumea presei**, 35.000 lei
52. Carmen Tănăsoiu, **Iconografia Regelui Carol I**, 38.000 lei
53. Claudiu T. Arieșan, **Hermeneutica umorului simpatetic (Repere pentru o comicologie românească)**, 30.000 lei
54. Ileana Oancea, **Lingvistică romanică și lingvistică generală. Interferențe**, 39.000 lei
55. Philippe Schuwer, **Tratat practic de editare**, 180.000 lei
56. Jean Beaufret, **Lecții de filosofie**, vol. I–II, 120.000 lei
57. Jean Baudouin, **Introducere în sociologia politică**, 49.000 lei
58. Mariana Sipoș, **Dosarul „Marin Preda" (Viața și moartea unui scriitor în procese-verbale, declarații, arhive ale Securității, mărturii și foto-documente)**, 38.000 lei
59. Søren Kierkegaard, **Scrieri**, vol. II **(Fărîme filozofice)**, 49.000 lei
60. Paul Miron, **Poștalionul din vis** (roman), 25.000 lei
61. Dinu Zarifopol, **Crima generalului** (roman), 35.000 lei
62. Annick de Souzenelle, **Simbolismul corpului uman** (ediția a II-a), 59.000 lei
63. Annick de Souzenelle, **Oedip interior. Prezența Logosului în mitul grec**, 42.000 lei
64. Gérard Badou, **Istorii secrete ale psihanalizei**, 44.500 lei
65. Marie Kuhlmann, Nelly Kuntzmann, Hélène Bellour, **Cenzura și bibliotecile în secolul XX**, 55.500 lei
66. Maria Purdela Sitaru, **Etnomedicină lingvistică**, 38.000 lei
67. Radu Ciobanu, **Jurnal**, 35.000 lei
68. Dan Ungureanu, **Originile grecești ale culturii europene**, 35.000 lei

69. C. Fr. Gauss, **Cercetări aritmetice,** 90.000 lei
70. Ivan Evseev, **Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale,** 89.500 lei
71. Georges–Hubert de Radkowski, **Antropologie generală,** 25.000 lei
72. Michel Foucault, **Boala mentală și psihologia,** 35.000 lei
73. Roland Brunner, **Psihanaliză și societate postmodernă,** 44.500 lei
74. Monique Segré (sub direcția), **Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană,** 49.000 lei
75. Prof. univ. dr. Aleodor Șoșdean, ec. dr. Dumitru Popovici, **Contabilitatea primăriilor în economia de piață,** 65.000 lei
76. Lucian–Vasile Szabo, **Seninul cerului de sticlă** (povestiri), 22.500 lei
77. Alain de Libera, **Gîndirea Evului Mediu,** 64.000 lei
78. Gérard Bayo, **Chant d'un autre,** 25.000 lei
79. Patrick Di Mascio, **Freud după Auschwitz. Psihanaliza culturală,** 48.500 lei
80. Zygmunt Bauman, **Etica postmodernă,** 55.000 lei
81. Ioan Scărarul, **Scara Raiului** (traducere, studiu introductiv și note de I.P.S. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului), 65.000 lei
82. Lactantius, **De mortibus persecutorum (Despre morțile persecutorilor),** (ediție bilingvă latină–română), 58.000 lei
83. Emile Bréhier, **Filosofia lui Plotin,** 55.000 lei

CĂRȚI ÎN CURS DE APARIȚIE ȘI ÎN PREGĂTIRE

I. Literatură română

1. Cornel Ungureanu, **La vest de Eden (O introducere în literatura exilului),** vol. II
2. Ilie Gyurcsik, **Paradigme moderne (Autori – Texte – Arlechini)**
3. Romul Munteanu, **Literatura europeană modernă**
4. Mircea Sântimbreanu, **Carnete de editor. Interviuri**

II. Traduceri

1. M.–M. Davy (sub direcția), **Enciclopedia doctrinelor mistice,** vol. IV
2. Søren Kierkegaard, **Scrieri,** vol. III **(Repetarea)**
3. Vladimir Jankélévitch, **Tratat despre moarte**
4. Evelyne Pisier (sub direcția), **Istoria ideilor politice**
5. Albert Blaise, **Manual de latină creștină**
6. David Harvey, **Condiția postmodernă**
7. Emmanuel G. Lenski, **Putere și privilegii. O teorie a stratificării sociale**
8. Edward Said, **Orientalism**
9. Frédéric Laupies (sub direcția), **Dicționar de cultură generală** (1.140 pag.)
10. Jean Vertemont, **Dicționar al mitologiilor indo–europene**

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

110.000 lei

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Istoria ideilor politice

• **Geneza gîndirii politice** • Cetatea greacă • Imperiul roman • Monoteismul : creștinismul și islamul • **Principiul Stat** • Despre Principele Suveran • Despre fundamentul suveranității : Dreptul natural și teoriile contractului social • **Statul de drept** • Revoluția americană și cea franceză • Liberalismul politic • Creștinismul față în față cu liberalismul • Statul–administrator • **Statul–societate** • Marxismul lui Marx și Engels • Societăți utopice • Societatea în afara Statului : Max Stirner și anarhosindicalismul • Revizionismul : spre un socialism democratic • **Statul–partid** • Geneza statului–partid : leninismul • Dictatura totalitară : stalinismul • Sfîrșitul statului–partid • **Statul–forță** • De la naționalism la rasism • Fascismul și nazismul • **Națiunea–stat** • Naționalismele în Europa • Imperiile • Națiunile noi • Europa • **Statul–savant** • Știința ca forță socială • Juriștii, dreptul și statul–savant • Teoriile despre statul–savant • Statul–savant contestat • **Statul sub semnul întrebării** • Problema totalitarismului • Problema istoriei • Problema puterii • Problema statului • **Invenția democratică** • Pluralism și democrație • Apartenență și comunitate • Etică și politică •

BCU IAȘI
UNIVERSITY LIBRARY

005900

ISBN 973-9244-86-6